Die Engellehre des heiligen Augustinus.

Ein Beitrag zur Dogmengeschichte.

I. Teil.

Augustinus über die Natur der Engel.

Teildruck!

Inaugural-Dissertation

der

Hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät der Universität Breslau

behufs

Erlangung der theologischen Doktorwürde

vorgelegt von

Karl Pelz,
Kuratus in Züllchow.

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

Münster in Westfalen 1912.
Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei.

Vorliegende Dissertation enthält nur den ersten Teil der in demselben Verlag erscheinenden Monographie. Der Hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät hat die ganze Monographie vorgelegen. Auf Antrag des Referenten Herrn Professor Dr. Pohle wurde die Drucklegung genehmigt.

Das Examen rigorosum fand statt am 23. Februar 1912. Von der öffentlichen Promotion wurde dispensiert.

Inhaltsangabe der ganzen Monographie.

Seite

Einleitung 1

I. Teil. Augustinus über die Natur der Engel . . . 3

Kap. 1. Dasein und Namen der Engel 3
Kap. 2. Die Erschaffung der Engel 5
Kap. 3. Die Zahl der Engel 8
Kap. 4. Die Engelchöre 9
Kap. 5. Das Wesen der Engel 10
Kap. 6. Die Unsterblichkeit der Engel 21
Kap. 7. Die Beziehungen der Engel zum Raume 23
Kap. 8. Die Erkenntnis der Engel 25
Kap. 9. Die Grenzen der Engelerkenntnis 28
Kap. 10. Die Willensfreiheit der Engel 37
Kap. 11. Das Rangverhältnis zwischen den Engeln und den übrigen Geschöpfen 39
Kap. 12. Die Tätigkeit der Engel 40

II. Teil. Augustinus über die Übernatur in der Engelwelt .

Kap. 1. Die Erhebung der Engel in den Gnadenstand . . .
Kap. 2. Der gegenwärtige Seligkeitszustand der heiligen Engel .
Kap. 3. Die Prüfung der guten Engel . . . . . .
Kap. 4. Die Beziehungen zwischen den heiligen Engeln und den Menschen . . . . . .

III. Teil. Augustinus über den Abfall der Engel von der Übernatur . . . . . .

Kap. 1. Die Sünde der Engel . . . . . .
Kap. 2. Die Zeit des Abfalls . . . . . .
Kap. 3. Die Bestrafung der gefallenen Engel . . . . .
Kap. 4. Die Ewigkeit der Höllenstrafe . . . . . .
Kap. 5. Das Verhältnis der Dämonen zu den Menschen . .

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548206_0176

Einleitung.

Die Lehre von den Engeln ist aus einer zweifachen Quelle geflossen. Die eine liegt in Gott, der uns durch die Offenbarung über das Geisterreich Aufschluß gegeben hat, die andere im Menschengeiste, dessen Spekulationen über höhere geistige Wesen vornehmlich in den alten Religionssystemen und in den Schriften der Philosophen niedergelegt sind. Aus jener ist nur Wahrheit geflossen, aus dieser Wahrheit und Irrtum. Aus beiden Quellen ist geschöpft worden, und so wurden wahre und falsche Auffassungen über das Engelreich miteinander vermengt.

Schon die voraugustinischen Väter hatten an der überlieferten Engellehre Kritik geübt und sich bemüht, Grenzpfähle zwischen Wahrheit und Irrtum aufzurichten. Das Hauptverdienst an der Klärung der Engellehre aber gebührt unstreitig dem mit kritischem Verstande ausgerüsteten Meister in Theologie und Philosophie, dem hl. Augustinus.

Wir stellen uns die Aufgabe, in vorliegender Arbeit die Verdienste Augustins um die Engellehre im einzelnen klarzustellen. Sie soll also einerseits nicht lediglich ein Referat über Augustins Engellehre sein, andererseits aber verzichtet sie auch von vornherein darauf, als dogmengeschichtliche Untersuchung im strengen Sinne des Wortes die Ursprünge der augustinischen Engellehre bis auf Justinus Martyr, Philo von Alexandrien und Plato, oder gar weiter bis zu den religionsgeschichtlichen Parallelen in den assyrisch-babylonischen und persischen Religionssystemen zu verfolgen. Sie will vielmehr einen Beitrag zur Dogmengeschichte liefern, indem sie zeigt, wie sich Augustinus zu der von der Vorzeit überlieferten Engellehre gestellt hat, wie er insbesondere die wichtigeren Probleme heraushob und formulierte, und wie er schließlich den Wahrheitsgehalt von den Schlacken des Irrtums reinigte oder wenigstens der Folgezeit Fingerzeige für die Weiterarbeit gab.

Eine Untersuchung über die Engellehre des hl. Augustinus hat bislang gefehlt. Wohl haben einzelne Autoren, namentlich

Petavius [1]) und Schwane [2]), auch diesen Gegenstand gestreift, aber das Bild, das sie uns von Augustins Engellehre entwerfen, ist in vielen Beziehungen unvollständig und in manchen sogar unrichtig [3]); unvollständig ist es, weil die genannten Autoren, dem Rahmen ihrer Arbeit entsprechend, nur den Grundriß der augustinischen Engellehre zeichnen wollten, unrichtig, weil ihnen von den einschlägigen Stellen aus Augustinus bisweilen gerade die wichtigsten und klarsten entgangen sind. Vor allem aber vermissen wir in der Literatur eine eingehende Würdigung der Bedeutung des hl. Augustinus für die Klärung und Entwickelung der Engellehre. Somit dürfte die Existenzberechtigung einer Arbeit über die augustinische Engellehre erwiesen sein.

Die augustinischen Schriften sind, soweit sie nicht im Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL) vorhanden sind, nach der Mauriner-Ausgabe von 1797—1807 zitiert. Nach dem CSEL sind folgende augustinische Schriften zitiert:

De civitate Dei libri XXII ex rec. E. Hoffmann, Vindobonae 1899/1900 (CSEL XXXX),

Confessionum libri XIII ex rec. P. Knöll, Vindobonae 1896 (CSEL XXXIII),

De cura pro mortuis gerenda } ex rec. J. Zycha, Vindobonae
De divinatione daemonum } 1900 (CSEL XXXXI),

Epistulae 9. 166. ex rec. A. Goldbacher, Vindobonae 1895 und 1904 (CSEL XXXIIII),

Epistula 205 ex rec. A. Goldbacher, Vindobonae 1911 (CSEL LVII),

Contra Felicem de natura boni rec. J. Zycha, Vindobonae 1892 (CSEL XXV),

Retractationum libri duo ex rec. P. Knöll, Vindobonae 1902 (CSEL XXXVI).

[1]) Petavius referiert beinahe in jedem Kapitel seines Werkes De Angelis (Opus de theologicis dogmatibus, tom. III. Antwerpiae 1700) kurz die augustinische Ansicht.

[2]) Vgl. J. Schwane, Dogmengesch. II[2] 246—254, Freiburg i. Br. 1895.

[3]) Vgl. Teil II cap. 3.

Erster Teil.

Augustinus über die Natur der Engel.

Erstes Kapitel.

Dasein und Namen der Engel.

Ausführlichere Beweise für die Existenz einer Engelwelt suchen wir bei Augustinus vergebens. Kurz und bündig erklärt er: „Daß es Engel gibt, wissen wir aus dem Glauben, und wir lesen, daß sie vielen erschienen sind, und wir halten daran fest, und es ist uns nicht gestattet, daran zu zweifeln“ [1]). Augustinus hatte nicht nötig, mit peinlicher Genauigkeit das Dasein von Engeln erst zu beweisen, weil es von niemand, auch nicht von den Heiden, bezweifelt wurde. In der Heidenwelt war der Glaube an unsichtbare Geister von den berühmtesten Philosophen, namentlich von Plato und seinen Schülern gelehrt worden [2]), und dieser Glaube hatte auch überall im Volke Wurzel gefaßt.

Am meisten interessieren uns die Gründe, durch die nach Augustinus die Existenz einer Engelwelt erwiesen ist. Er nennt sie uns in der oben angeführten Stelle. Der Glaube und die zahlreichen Engelerscheinungen, von denen wir lesen, lassen nach seiner Meinung einen Zweifel am Dasein von Engeln nicht aufkommen. Vor ihm hatte Aristoteles aus der Bewegung der Himmelskörper die Existenz von Engeln (*θεοί*) zu beweisen gesucht [3]), nach ihm behauptete Thomas von Aquin, das Dasein reiner Geister könne auch aus der Vollkommenheit der Schöpfung erschlossen werden [4]). Die Theologen sind zu der Erkenntnis gelangt, daß sich nur aus den von Augustinus genannten Gründen ein vollgültiger Beweis für das Dasein von Engeln erbringen läßt.

Die Engel wurden zu Augustins Zeiten von den Heiden Götter und Dämonen genannt. Der große Bischof von Hippo, dem es darauf ankam, die Kluft zwischen Christen und Heiden nicht unnötig zu vergrößern, hob hervor, daß es sich nicht um

[1]) In Ps. 103, serm. 1. n. 15: esse Angelos novimus ex fide, et multis apparuisse scriptum legimus, et tenemus, nec inde dubitare fas est.

[2]) De civ. Dei IX 23.

[3]) Aristot., Metaph. XI 8 (Opp. omn. ed. A. Firmin-Didot, Parisiis 1878, vol. II).

[4]) S. theol. 1 q. 50 a. 1 (Opp. omn., Parisiis 1876—95, vol. I—VI).

eine sachliche Differenz handle [1]). Es sei, besonders was den Namen „Götter" für Engel anbelange, lediglich ein Wortstreit [2]). Trotzdem hat es Augustinus nicht unterlassen, sich über die Angemessenheit der einzelnen Bezeichnungen zu äußern.

Götter werden die Engel von Plato und den bedeutendsten Neuplatonikern genannt, die außer dem einen unerschaffenen Gott, dem Schöpfer aller Dinge, noch andere geschaffene Götter verehrten [3]). Augustinus gibt zu, daß der Ausdruck „Götter" für Engel einer gewissen Berechtigung nicht entbehre, da selbst von der Heiligen Schrift Geschöpfe (Götter) genannt würden [4]). Eine Prüfung jener Schriftstellen führt ihn aber zu dem Ergebnis, daß in den heiligen Urkunden bisweilen klar und deutlich Menschen, niemals dagegen mit derselben Deutlichkeit auch Engel „Götter" genannt sind. Den Grund für diese Eigentümlichkeit der Heiligen Schrift glaubt er darin zu finden, daß durch die Bezeichnung „Götter" die Menschen verleitet werden könnten, den Engeln wegen ihrer hohen Würde göttliche Ehre zu erweisen [5]).

Der Name (Dämon) war bei den Platonikern und bei den Christen gebräuchlich, aber die Platoniker wandten ihn unterschiedslos auf gute und schlechte Geister an [6]). Augustinus erklärt, wohl lasse sich über den Sinn des Wortes (Dämon) streiten, aber infolge des Sprachgebrauchs habe diese Bezeichnung eine zu abscheuliche Bedeutung angenommen, als daß man noch die heiligen Engel Dämonen nennen könnte [7]).

Am trefflichsten findet er den Namen „Engel", weil dieser besage, daß sie Boten Gottes seien, und daß sie mithin nicht ihre eigene Ehre, sondern die Ehre Gottes wünschen [8]).

[1]) De civ. Dei IX 23: hoc dicunt quod dicimus, quolibet eos nomine appellent.

[2]) Ibid.: dicant quod volunt: non enim cum eis de verborum controversia laborandum est.

[3]) Ibid. Cf. Plato, Timaeus c. 39. 40 (Platonis dialogi ex rec. J. Bekkeri pars III vol. II, Berolini 1817). [4]) Cf. Ps. 49, 1. 81, 6. 94, 3. 135, 2; 1 Kor. 8, 5.

[5]) De civ. Dei IX 23: quid respondebimus nisi non frustra in scripturis sanctis expressius homines nuncupatos deos, quam illos inmortales et beatos, . . . ne scilicet propter illorum excellentiam aliquem eorum nobis constituere deum infidelis auderet infirmitas? Quod in homine facile est evitare.

[6]) De civ. Dei IX 2: Apud plerosque enim usitatum est dici, alios bonos alios malos daemones; quae sive sit etiam Platonicorum, sive quorumlibet sententia . . .

[7]) De civ. Dei IX 23: quamvis nominis controversia videatur, tamen ita detestabile est nomen daemonum, ut hoc modis omnibus a sanctis angelis nos removere debeamus.

[8]) In Ps. 135, n. 3: multo utilius Angeli vocantur, qui Latine nuntii nuncupantur: ut per nomen . . . satis intellegamus illum Deum a nobis eos coli velle, quem nuntiant.

Zweites Kapitel.

Die Erschaffung der Engel.

Die Neuplatoniker, wenigstens die besten unter ihnen, hielten nach dem Zeugnisse des hl. Augustinus die Engel für Geschöpfe Gottes, obgleich sie dieselben Götter nannten [1]). Im allgemeinen aber sah die Heidenwelt in den Engeln unerschaffene Wesen. Diese Lehre, welche der Vielgötterei Tür und Tor öffnen mußte, hat auch Augustinus gleich den Vätern der Vorzeit mit aller Energie bekämpft. Er gibt zu, daß sich aus dem Schöpfungsbericht die Erschaffung der Engel nicht mit Evidenz nachweisen läßt. Aber unzweideutig seien die Engel an anderen Stellen der Heiligen Schrift Geschöpfe Gottes genannt. Er verweist auf Dan. 3, 57 und Ps. 148, 2, wo unter anderen Geschöpfen auch die Engel zum Lobe des Schöpfers aufgefordert werden [2]). Doch läßt er die Redensart, „daß die Engel immer gewesen seien", unter folgender Argumentation unbeanstandet: „Immer" heißt soviel wie „zu aller Zeit". Da aber die Zeit mit der Erschaffung der Engel als Erstlingen der Schöpfung begann, so waren die Engel zu aller Zeit oder immer [3]).

Wann sind die Engel erschaffen worden? Diese dunkle Frage hat in den ersten Jahrhunderten christlicher Zeitrechnung eine verschiedene Beantwortung erfahren. Die meisten Väter griechischer wie lateinischer Zunge behaupteten, die Engel seien vor allen andern Geschöpfen ins Dasein gerufen worden [4]). Sie gingen teilweise [5]) von dem Gedanken aus, die Engelwelt sei unter dem Namen „Himmel" im Schöpfungsberichte zu verstehen, und die Nennung des Himmels vor der Erde berechtige zu dem Schlusse, die Erschaffung der Engelwelt sei der Erschaffung der Erde zeitlich vorausgegangen. Manche folgerten auch aus der Tatsache, daß die Engel im Schöpfungsberichte

---

[1]) De civ. Dei IX 23: quos a summo Deo conditos deos scribit eorum auctor et magister Plato . . . Hanc autem Platonicorum esse sententiam, sive omnium sive meliorum, in eorum litteris inveniri potest. Cf. Plato, Timaeus c. 39. 40.

[2]) De civ. Dei XI 9: Ubi de mundi constitutione sacrae litterae loquuntur, non evidenter dicitur, utrum vel quo ordine creati sint angeli; . . . sed alibi hoc sancta scriptura clarissima voce testatur.

[3]) De civ. Dei XII 16: omni tempore fuerunt, quando quidem cum illis facta sunt tempora. Quis autem dicat: Non semper fuit, quod omni tempore fuit?

[4]) Cf. Basil., In Hexaem. Homil. I 5 (Migne P. gr. XXIX 13); Gregor Naz., Orat. 38, 9. 10 (Migne P. gr. XXXVI 320 f.); Ambros., Exaem. I 5 ed. C. Schenkl, Wien 1896 (C S E L XXXII); Hieron., Comment. in epist. ad Tit. c. I (Migne P. lat. XXVI 560).

[5]) Cf. Origen., Homil. 1 in Genes. (Migne P. gr. XXIX 13).

nicht eigens genannt sind, sie seien überhaupt nicht in das von Moses berichtete Schöpfungswerk einzureihen, das Geisterreich gehöre einem „mundi productione status antiquior“ an, wie sich Basilius ausdrückt [1]).

Der letztgenannten Richtung stand eine andere gegenüber, welche behauptete, das Geisterreich sei nicht vor der Körperwelt erschaffen worden. Die Begründung ihrer Auffassung war aber nicht weniger mangelhaft als die der erstgenannten. Theodoret v. Cyrus († 458) führt für sie folgende Gründe ins Feld: Erst mußte es einen Himmel und eine Erde geben, ehe es Engel geben konnte; denn als zirkumskripte Wesen müssen die Engel an einem bestimmten Orte sein [2]). Ferner haben die Engel die Aufgabe, den Menschen bei der Erlangung der ewigen Seligkeit behilflich zu sein gemäß Hebr. 1, 14: „Sind sie nicht alle dienende Geister, ausgesandt zum Dienste derer, die die Erbschaft des Heils erlangen sollen?“ Wären die Engel zuerst erschaffen worden, so wäre ihre Existenz bis zur Erschaffung der Menschen zwecklos gewesen [3]).

Augustinus mahnt zum Frieden. In Übereinstimmung mit früheren Theologen [4]) erklärt er, die Heilige Schrift sei in diesem Punkte zu dunkel, als daß man eine bestimmte Ansicht als die allein richtige verfechten dürfe [5]).

Für ungereimt hält es der große Gelehrte von Hippo, die Erschaffung der Engel an das Ende des Sechstagewerkes zu setzen; denn diese Ansicht werde von der Heiligen Schrift widerlegt. Wie Origenes [6]), weist er auf Job 38, 7 hin, wo es nach augustinischer Zitation [7]) heißt: „Als die Sterne gemacht wurden, lobten mich mit lauter Stimme alle meine Engel.“ Die Sterne aber, so schließt er weiter, wurden am vierten Tage erschaffen; also steht für den vierten Schöpfungstag die Existenz der Engel offenbarungsurkundlich fest. Werke des zweiten oder dritten Schöpfungstages können die Engel auch nicht sein, da die Heilige Schrift uns genau erzählt, was an diesen Tagen ins Dasein gerufen worden ist. Wenn demnach die Engel über-

[1]) Basil., In Hexaem. Homil. I 5 (Migne P. gr. XXIX 13).

[2]) Theodoret., Quaest. 3 in Genes. (Migne P. gr. LXXX 81).

[3]) Idem, Quaest. 4 in Genes. (Migne P. gr. LXXX 84).

[4]) Cf. Origen., Periarchon L. I Praef. (Migne P. gr. XI 121).

[5]) De civ. Dei XI 32: ut volet quisque accipiat, quod ita profundum est, ut ad exercitationem legentium a fidei regula non abhorrentes plures possit generare sententias . . .

[6]) Origen., Comment. in Matth. Homil. 10 (Migne P. gr. XIII 1334).

[7]) Vulg.: Cum me laudarent simul astra matutina, et iubilarent omnes filii Dei.

haupt im Sechstagewerk enthalten sein sollen, dann müssen sie jenes Licht sein, das am ersten Tage erschaffen wurde [1]).

Wenn Augustinus die Engel mit dem am ersten Tage erschaffenen Lichte identifiziert, so will er trotzdem nicht behaupten, daß die Engel vor den übrigen Geschöpfen ins Dasein gerufen worden sind. Seiner Meinung nach hat Gott alles zu gleicher Zeit erschaffen. Ausführlich hat er seine Auffassung in den ersten vier Büchern des Werkes „De Genesi ad litteram" niedergelegt. Die Hauptstütze für seine Ansicht ist Eccl. 18, 1: „Er, der ewig lebt, hat alles zumal erschaffen." Er meint, die Heilige Schrift rede nur deshalb von sechs beziehungsweise sieben Tagen, um sich besser der Fassungskraft der Menschen anzupassen. In Wirklichkeit handle es sich um einen einzigen Tag [2]). Deshalb bezeichne auch die Schrift den Tag, an dem das Licht erschaffen wurde, nicht als den ersten, sondern als den einen [3]) Tag [4]).

Aber Augustinus läßt jedem das Recht unbenommen, die Engel die Erstlinge der Schöpfung zu nennen [5]). An manchen Stellen äußert er sich selbst in diesem Sinne [6]).

Ein Blick in die Literatur zeigt, daß die augustinische Auffassung die Herrschaft erlangt hat. Auch die Theologen

[1]) De civ. Dei XI 9: Quis porro audebit opinari post omnia ista, quae sex diebus enumerata sunt, angelos factos? Sed etsi quisquam ita desipit, redarguit istam vanitatem illa scriptura: . . . „Quando facta sunt sidera, laudaverunt me voce magna omnes angeli mei." Iam ergo erant angeli, quando facta sunt sidera. Facta sunt autem quarto die. Numquidnam ergo die tertio factos esse dicemus? Absit. In promtu est enim, quid illo die factum sit . . . Numquidnam secundo? . . . Nimirum ergo si ad istorum dierum opera Dei pertinent angeli, ipsi sunt illa lux . . .

[2]) De Gen. ad lit. IV 33: De quo enim Creatore Scriptura ista narravit, quod sex diebus consummaverit omnia opera sua, de illo alibi non utique dissonanter scriptum est, quod creaverit omnia simul. Ac per hoc et istos dies sex vel septem, vel potius unum sexies septiesve repetitum simul fecit, qui fecit omnia simul. Quid ergo opus erat sex dies tam distincte dispositeque narrari? Quia scilicet ii qui non possunt videre quod dictum est, Creavit omnia simul, nisi cum eis sermo tardius incedat, ad id quo eos ducit, pervenire non possunt.

[3]) Gen. 1, 5.

[4]) De civ. Dei XI 9: cuius [scil. diei] unitas ut commendaretur, non est dictus dies primus, sed dies unus.

[5]) De civ. Dei XI 32: Ne quis autem contendat et dicat . . . angelos . . . prius esse factos non tantum ante firmamentum . . ., sed ante illud de quo dictum est: In principio fecit Deus caelum et terram . . . non e contrario referam contentionem . . .

[6]) De Gen. ad lit. IV 32: Mens vero angelica . . ., postea quam illo ordine creata est ut praecederet cetera, prius ea vidit in Verbo Dei facienda, quam facta sunt.

der Neuzeit [1]) meinen zumeist, daß die Geisterwelt gleichzeitig mit der Stoffwelt erschaffen worden ist. Doch gestehen auch sie, daß man kein Recht hat, eine andere Ansicht zu verurteilen.

Drittes Kapitel.

Die Zahl der Engel.

Wieviel Engel es gibt, darüber schweigt die Heilige Schrift. Sie sagt uns auch nicht, in welchem Verhältnis die Zahl der Engel zur Zahl der Menschen steht. Trotzdem haben die meisten voraugustinischen Väter die Verhältniszahl aus bestimmten Schriftstellen herauslesen zu können geglaubt. Entsprechend den verschiedenen Schriftstellen, von denen sie ausgingen, fielen auch ihre Meinungen verschieden aus. Nach dem Bericht des Athanasius [2]) gab es hauptsächlich drei Ansichten. Die einen meinten, der Heiland habe mit dem einen verlornen Schäflein das Menschengeschlecht, mit den neunundneunzig andern die Engel gemeint. Daraus schlossen sie, es gäbe neunundneunzigmal soviel Engel als Menschen. Andere meinten, die Zahl der Menschen mit neun multipliziert gäbe die Zahl der Engel. Sie stützten sich auf das Gleichnis von den zehn Drachmen. Eine dritte Gruppe endlich ging aus von Deut. 32, 8: „Er bestimmte die Zahl der Völker nach der Zahl der Söhne Israels." Da in manchen Übersetzungen statt „Zahl der Söhne Israels" „Zahl der Engel" stand, so schlossen sie auf eine genaue Gleichung zwischen der Zahl der Engel und der Zahl der Menschen.

Augustinus erkannte klar, daß keine der genannten Stellen eine gesicherte Basis für die Berechnung der Scharen des himmlischen Heeres abgebe. Unumwunden gesteht er: „Die Zahl ist uns unbekannt" [3]).

Unter Berufung auf Eph. 1, 10: „alles in Christus zu erneuern, was im Himmel und was auf Erden ist", macht er einmal die Bemerkung, daß Menschen einst die Lücken, die in den Reihen der Geister durch den Engelfall entstanden sind, ausfüllen werden [4]). Doch hat er damit nicht gemeint, daß genau ebensoviel Menschen die ewige Seligkeit erlangen werden, als Engel gefallen sind. Denn an einer andern Stelle desselben Werkes sagt er, das himmlische Jerusalem werde vielleicht sogar einst stärker bevölkert sein, als es vor dem Engelfall

[1]) Vgl. J. Pohle, Lehrb. der Dogm. I[5] 556, Paderborn 1911.

[2]) Athanas., Ad Antioch. quaest. 6 (Migne P. gr. XXVIII 598).

[3]) De civ. Dei XV 1: numerus ignoratur a nobis.

[4]) Enchir. c. 62: Instaurantur quippe quae in coelis sunt, cum id quod inde in angelis lapsum est, ex hominibus redditur.

war. Und ausdrücklich fügt er hinzu: „Wir kennen nämlich weder die Zahl der heiligen Menschen noch die der unreinen Dämonen“ [1]).

Viertes Kapitel.

Die Engelchöre.

Über die Zahl der Engelchöre herrscht in der vorauguſtinischen Literatur keine Übereinstimmung. Ignatius [2]) nennt die neun uns geläufigen Chöre, wenn auch in anderer Reihenfolge. Irenäus [3]) spricht nur von sieben; er übergeht die Cherubim und Seraphim. Chrysostomus dagegen redet von unzähligen Arten himmlischer Geister [4]).

Auch auf die Frage, worin der ungleiche Rang der Engel seine Ursache habe, haben die Väter vor Augustinus verschiedene Antworten gegeben. Nach Chrysostomus sind die Engel von Natur aus verschieden [5]). Gregor von Nazianz dagegen läßt es unentschieden, ob den Engeln verschiedene Sitze angewiesen worden sind nach Maßgabe ihrer verschiedenen natürlichen Ausstattung, oder ob erst die ungleiche Austeilung von Gnade an die von Natur aus gleichen Engel Unterschiede in der Geisterwelt begründet habe [6]).

Augustinus legt in diesen Fragen große Vorsicht und Zurückhaltung an den Tag. Er erklärt, daß es Throne, Herrschaften, Fürstentümer und Mächte gebe, wisse er, weil der Apostel es sagt. Auch daran zweifle er nicht, daß durch die verschiedenen Bezeichnungen irgendwelche Unterschiede zum Ausdruck gebracht seien. Welcher Art aber die Unterschiede seien, und was man unter den vier Namen überhaupt zu verstehen habe, das wisse er nicht, selbst auf die Gefahr hin, daß man ihm, den man bislang für einen großen Gelehrten gehalten habe, die Achtung entziehen sollte. Es sei überdies eine Frage von untergeordneter Bedeutung. Ungehorsam gegen

[1]) Enchir. c. 29: Placuit . . . Deo, ut . . . ex . . . parte [scil. hominum] . . ., quod angelicae societati ruina illa diabolica minuerat, suppleretur . . . Ita superna Jerusalem . . . nulla civium suorum numerositate fraudabitur, aut uberiore etiam copia fortasse regnabit. Neque enim numerum aut sanctorum hominum, aut immundorum daemonum novimus . . .

[2]) Ignat., Epist. ad Trall. c. 5 (Migne P. gr. V 781 f.).

[3]) Iren., Contra haeres. II 30 (Migne P. gr. VII 816 ff.).

[4]) Chrysost., De incomprehens. Dei natura, homil. 2 (Migne P. gr. XLVIII 714).

[5]) Chrysost., Ibid.

[6]) Greg. Naz., Orat. 40 (Migne P. gr. XXXVI 365).

die Gebote Gottes sei gefährlich, nicht aber Unwissenheit in dieser Sache [1]).

Sechs Jahre später, im Jahre 421, vertritt er noch genau denselben Standpunkt. Hier macht er auch eine Bemerkung, die verrät, daß er in den Meinungen, die bezüglich der Engelchöre vorgetragen wurden, nur unbewiesene Behauptungen sah. Er erklärt nämlich: „Was diese vier Bezeichnungen für Unterschiede ausdrücken, . . . mögen die sagen, die es können, das heißt, wenn sie beweisen können, was sie sagen: Ich gestehe meine Unwissenheit in dieser Frage ein“ [2]).

Noch weniger Klarheit herrscht bei Augustinus betreffs der andern Engelchöre. Er wirft zum Beispiel die Frage auf, ob Erzengel und Kräfte identisch seien [3]). An andern Stellen scheint er die Cherubim mit den Thronen zu identifizieren [4]).

Fünftes Kapitel.

Das Wesen der Engel.

Bis in die Zeit der Scholastik hinein hat man sich über die Frage gestritten, ob die Engel reine Geister oder geistig-körperliche Wesen seien. Wenngleich schon in den ersten christlichen Jahrhunderten eine Reihe bedeutender Männer [5]) von unkörperlichen Engeln spricht, so war doch damals die Meinung derer herrschend, die behaupteten, die Engel hätten einen Leib [6]). Auch ist nicht zu übersehen, daß manche Väter zwar die Engel als unkörperlich bezeichneten, damit aber nur

[1]) Ad Oros. contra Priscill. et Orig., c. 11: Certe ait Apostolus, sive Sedes, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates. Et esse itaque Sedes, Dominationes, Principatus, Potestates in caelestibus apparitibus, firmissime credo et differre inter se aliquid indubitata fide teneo. Sed, quo me contemnas, quem magnum putas esse doctorem, quaenam ista sint, et quid inter se differant, nescio. Nec ea sane ignorantia periclitari me puto, sicut inobedientia, si Domini praecepta neglexero.

[2]) Enchir. c. 58: Quid inter se distent quattuor illa vocabula . . . dicant qui possunt, si tamen possunt probare quod dicunt: ego me ista ignorare confiteor.

[3]) Enchir. c. 58: Utrum iidem archangeli appellentur virtutes . . . ego me . . . ignorare confiteor.

[4]) In Ps. 79 n. 2. In Ps. 98 n. 3.

[5]) Cf. Euseb. Caesar., Demonstr. L. VIII (Migne P. gr. XXII 235); Gregor Nyss., De Trin. ad Eustath. inter opp. S. Basilii M. (Migne P. gr. XXXII 683 f.); Idem, Orat. catech. c. 6 (Migne P. gr. XLV 25).

[6]) Origen., De princ. I 6 (Migne P. gr. XI 170); Tertull., De carne Christi c. 6 (Opp. omnia ed. Fr. Oehler, Lipsiae 1851—54 Bd. II); Ambros., De Abraham II 8 ex rec. C. Schenkl, Vindobonae 1896 (C S E L XXXII).

sagen wollten, die Engel hätten nicht einen Leib aus denselben irdischen Elementen wie die Menschen [1]).

Interessant ist es, die Gründe kennen zu lernen, welche die Väter zur Meinung verleitet haben, die Engel seien leiblich-geistige Geschöpfe. Zum Teil glaubte man, durch die in der Heiligen Schrift berichteten Angelophanien sei bewiesen, daß die Engel einen Leib hätten. Auch mußte die Vorstellung von einem Engelleibe geweckt werden durch eine abweichende Lesart von Gen. 6, 2, wonach nicht die Söhne Gottes, das sind die Sethiten, sondern die Engel Gottes mit den Töchtern der Menschen Giganten gezeugt haben [2]).

Doch dürfen wir nicht glauben, daß nur Gründe exegetischer Natur die christlichen Schriftsteller bestimmt haben, von einem Leibe der Engel zu sprechen. Wir wissen heute, daß die Engel reine Geister sind, und doch umkleidet sie unsere Phantasie mit einem Leibe. Aristoteles berichtet, daß die alten Philosophen gemeint haben, es gäbe überhaupt nur körperliche Dinge [3]). Aus dem genannten Grunde haben wohl auch manche Väter sich nicht von der Vorstellung frei machen können, die Engel als leiblich-geistige Wesen aufzufassen.

Dazu mochte sich auch noch die Furcht gesellen, durch Betonung einer reinen Geistnatur der Engel werde der Unterschied zwischen Gott und den Geschöpfen verwischt. Unwillkürlich drängt sich uns dieser Gedanke auf, wenn Väter wie Hilarius [4]) und Ambrosius [5]) mit Emphase erklären, Gott allein sei immateriell.

Auch die Platoniker [6]) dachten sich die Geister mit einem Leibe umkleidet. Bezüglich der Art des Engelleibes stimmt die Ansicht der Väter voll und ganz mit der der Platoniker überein. Daraus können wir mit Recht den Schluß ziehen, daß die Vorstellung von körperlichen Engeln nicht in letzter Instanz von der platonischen Philosophie ausgegangen ist.

Das war der Stand der Frage, als Augustinus auf den Plan trat. Er schloß sich der Meinung derer an, die sich die

[1]) Basil., Lib. de Spir. sancto c. 16 (Migne P. gr. XXXII 138) redet von einem aus Luft und Feuer bestehenden Engelleibe, in lib. IV Contra Eunom. (Migne P. gr. XXIX 679) dagegen nennt er die Engel unkörperlich.

[2]) De civ. Dei III 5.

[3]) Aristot. in verschiedenen Kapiteln von Physic. I (Opp. omnia ed. A. Firmin-Didot, Parisiis 1878, vol. II).

[4]) Hilar., In Matth. c. 5, 8 (Migne P. lat. IX 946).

[5]) Ambros., De Abraham II 8.

[6]) L. Apuleius, De Deo Socr. c. IX ed. Hildebrand, Leipzig 1842: Habeant igitur haec daemonum corpora et modicum ponderis, ne ad superna incedant; aliquid levitatis, ne ad inferna praecipitentur.

Engel aus Leib und Geist zusammengesetzt dachten. In der ersten Zeit seiner theologischen Laufbahn war er fest überzeugt, die Engel hätten einen Leib. So spricht er in dem um 395 vollendeten Werke „De libero arbitrio“ mit vollster Zuversicht die Behauptung aus, jedes geistige Geschöpf habe einen Körper [1]).

Später freilich sind ihm Bedenken über die Richtigkeit seines Standpunktes aufgestiegen. Zwar haben sie niemals vermocht, ihn der entgegengesetzten Ansicht zuzuführen, aber sie haben ihn davon abgehalten, mit Bestimmtheit zu erklären, die Engel hätten einen Leib.

Die Gründe, die ihn gehindert haben, in die Frage nach der Natur der Engel Klarheit zu bringen, nennt er uns in einem Briefe, der aus dem Jahre 408 stammt. Er gibt hier folgenden Erwägungen Ausdruck [2]): Die Auffassung, die Engel seien mit einem Leibe umkleidet, scheint im Widerspruch zu stehen mit Ps. 103, 4, wo es heißt: „Welcher zu seinen Boten Geister macht.“ Nimmt man aber an, die Engel seien reine Geister, so wird die Schwierigkeit noch größer. Wie soll man sich dann die Tatsache erklären, daß die Menschen Engel sinnlich wahrnehmen, ihnen gegenüber die Pflicht der Gastfreundschaft erfüllen, ihnen die Füße waschen, sie mit Speise und Trank bewirten konnten? Auch ist in der Apokalypse die Gestalt eines Engels derartig beschrieben, wie man eben nur einen Leib beschreiben kann. Vielleicht steht in jenem Psalmvers „Geist“ als pars pro toto für „Engel“, wie für „Mensch“ „Seele“ gesagt ist in Gen. 46, 26: „Alle Seelen, die mit Jakob nach Ägypten kamen . . ., waren sechsundsechzig.“

Der genannte Psalmvers hat den hl. Augustinus auch später noch beschäftigt. Der Wunsch, an der Leiblichkeit der Engel festhalten zu dürfen, brachte ihn auf eine zweite Erklärung jenes Verses. Derselbe heißt mit seiner Fortsetzung: „Welcher zu seinen Boten Geister macht, und zu seinen Dienern brennendes Feuer.“ Augustinus sagt, vielleicht sei im ersten

[1]) Augustin., De lib. arb. III 11 n. 33: Non enim locis . . . seiungi possunt spiritales creaturae, quamvis corpora sua quaeque possideant.

[2]) Augustin., Epist. 95 n. 8: oritur de Angelis quaestio, utrum habeant corpora . . ., an tantummodo spiritus sint? Si enim habere dixerimus occurrit nobis, Qui facit Angelos suos spiritus. Si autem non habere dixerimus, plus habet scrupuli, quomodo scriptum sit, eos corporeis hominum sensibus sine corpore praesentatos, hospitio susceptos, pedes eis lotos, edentibus et bibentibus ministratum. Facilius enim videri potest, sic esse spiritus Angelos dictos, ut homines animas sicut scriptum cum Jacob tot animas descendisse . . . quam ut illa omnia sine corporibus gesta credantur. Deinde certa quaedam in Apocalypsi Angeli statura definitur in ea mensura, quae nisi corporum esse non possit.

Teile des Verses der geistige Teil der Engelnatur beschrieben, im zweiten Teile der körperliche, der Feuerleib der Engel. Schon vor Augustinus hatte Basilius [1]) aus den nämlichen Schriftworten auf einen Leib der Engel geschlossen und zwar, ohne ein Bedenken über die Sicherheit seiner Exegese hinzuzufügen. Augustinus war vorsichtiger. Er erklärt, möglicherweise könne der Sinn jener Worte auch der sein, daß in den Engeln das geistige Feuer heiliger Liebe brennen müsse [2]).

Noch am Ende seines Lebens hat Augustinus der Auffassung, die Engel hätten einen Leib, entschieden den Vorzug gegeben. Wir wissen es aus einer Bemerkung, die er im 21. Buche des im Jahre 426 vollendeten Werkes „De civitate Dei" macht. Hier erörtert er die Frage, wie die gefallenen Engel von körperlichem Feuer geplagt werden können. Er berücksichtigt beide Ansichten über das Wesen der Engel. Die Ansicht, die Engelnatur sei eine leiblich-geistige, hebt er durch die Bemerkung hervor, dies sei die Meinung gelehrter Männer [3]). Seiner Antipathie gegen die entgegengesetzte Auffassung gibt er durch die hypothetische Form Ausdruck: „Wenn aber jemand behauptet, daß die Dämonen keinen Leib haben" [4]).

Wie sehr der Bischof von Hippo bezüglich der Engelnatur noch die irrigen Anschauungen seiner Zeit teilte, zeigt folgende Tatsache: Die Platoniker [5]) rechneten auch Sonne, Mond und Sterne zu den Engeln. Wie Augustinus selbst erklärt, wurde zu seiner Zeit schon von einigen die Meinung vertreten, die Gestirne seien nichts weiter als leuchtende Körper. Der Gelehrte von Hippo wagte es nicht, sich der neuen Ansicht anzuschließen. Vorsichtig bemerkt er: „Aber nicht einmal darüber habe ich Gewißheit, ob zur selben Gemeinschaft [d. i. der Engel] Sonne, Mond und alle Sterne gehören" [6]).

Zum Verständnis späterer Ausführungen ist es notwendig zu wissen, wie Augustinus über die Beschaffenheit des Engelleibes gedacht hat. Augustinus sagt, die vorliegende Frage sei eine schwierige. Der Engelleib gehöre zu den himmlischen

[1]) Basil., De Spiritu sancto c. 16 (Migne P. gr. XXXII 138).

[2]) De civ. Dei XV 23: Sed utrum eorum corpora consequenter adiunxerit dicendo: Et ministros suos ignem ardentem, an quod caritate tamquam igne spiritali fervere debeant ministri eius, ambiguum est.

[3]) De civ. Dei XXI 10: Sicut doctis hominibus visum est . . .

[4]) Ibid.: Si autem quisquam nulla habere corpora daemones adseverat . . .

[5]) Ptato, Timaeus c. 40: *Ἐξ ἧς δὴ τῆς αἰτίας γέγονεν ὅσ' ἀπλανῆ τῶν ἄστρων ζῷα θεῖα ὄντα καὶ ἀΐδια . . .*

[6]) Enchir. c. 58: Sed ne illud quidem certum habeo, utrum ad eamdem societatem pertineant sol et luna et cuncta sidera: quamvis nonnullis lucida corpora esse, non cum sensu vel intellegentia, videantur.

Dingen, und es finde demnach auch auf ihn das Schriftwort Anwendung: „Schwierig und mühsam ist es schon, uns über die irdischen Dinge, die wir schauen, ein richtiges Urteil zu bilden. Wer aber wird die himmlischen Dinge erforschen können?“ [1])

Vor allem interessiert ihn die Frage, ob der Engelleib eine feste Struktur habe oder geistförmig sei. Zur Annahme, der Engelleib sei greifbar, drängt ihn die Tatsache, daß Engel gesehen und berührt worden sind, daß die Patriarchen ihnen die Füße gewaschen haben, daß Jakob sogar mit einem Engel gerungen hat. Andere Tatsachen legen ihm aber die gegenteilige Ansicht nahe. Besonders nennt er hier die Einwirkung der Engel auf Phantasie und Verstand des Menschen, ohne die körperlichen Sinne zu affizieren, wie es in der Stelle Zach. 1, 9: „Es sagte der Engel, der in mir sprach“ durch die Worte „in mir“ und nicht „zu mir“ ausgedrückt ist, oder wie es beim hl. Joseph der Fall war, dem ein Engel während des Schlafes Mitteilungen machte [2]).

Hierbei flicht Augustinus auch eine interessante Bemerkung über den Wert derartiger Untersuchungen ein. Er billigt es, daß solche Fragen behandelt werden. Er meint, es sei eine nützliche Verstandesübung. Aber er mahnt zur Mäßigung im Urteil. Man solle nicht Vermutungen für ausgemachte Wahrheit ausgeben; denn man habe nicht nötig, auf derartige Fragen mit scharfem Ja oder Nein zu antworten. Unwissenheit in diesen Dingen sei kein Verbrechen [3]).

[1]) De Trin. Dei III 10 n. 21: Difficile aestimamus quae in terra sunt, et quae in perspectu sunt, invenimus cum labore: quae in caelis sunt autem, quis investigabit? . . . quo rerum genere et corpora angelica secundum propriam dignitatem [scil. continentur].

[2]) Enchir. c. 59: angeli quis explicet cum qualibus corporibus apparuerint hominibus, ut non solum cernerentur, verum etiam tangerentur; et rursus non solida corpulentia, sed spiritali potentia quasdam visiones, non oculis corporeis, sed spiritalibus, vel mentibus ingerant, vel dicant aliquid non ad aurem forinsecus, sed intus in animo hominis, etiam ipsi ibidem constituti: sicut scriptum est in Prophetarum libro. Et dixit mihi angelus qui loquebatur in me: non enim ait, qui loquebatur ad me, sed in me. Vel appareant et in somnis, et colloquantur more somniorum: habemus quippe in Evangelio, Ecce angelus Domini apparuit illi in somnis, dicens. His enim modis velut indicant se angeli contrectabilia corpora non habere: faciuntque difficillimam quaestionem, quomodo patres eius pedes laverint, quomodo Jacob cum angelo tam solida contrectatione luctatus sit.

[3]) Ibid.: Cum ista quaeruntur, et ea sicut potest, quisque coniectat, non inutiliter exercentur ingenia, si adhibeatur disceptatio moderata, et absit error opinantium se scire quod nesciunt. Quid enim opus est, ut haec atque huiusmodi affirmentur vel negentur vel definiantur cum discrimine, quando sine crimine nesciuntur.

Augustinus hat sich für die damals allgemein verbreitete Ansicht entschieden, nach der die Dämonen einen Luftleib [1]) haben, die guten Engel dagegen einen leuchtenden Ätherleib, dem nach seiner Meinung der verklärte Leib der Heiligen gleichen wird [2]).

Ausgegangen war diese Ansicht von den Philosophen, namentlich von Plato. Nach Plato ist der Himmel der Sitz des Feuers [3]). Nun dachten sich jene Philosophen nicht nur die Erde bewohnt, sondern auch den Luftraum und den feurigen Himmel, und zwar den Luftraum von den Dämonen, den Himmelsraum von den Engeln oder Göttern [4]). So wie wir als Bewohner der Erde einen Leib aus Erde haben, so legte man den Dämonen, den Bewohnern der Luft, einen Luftleib bei, den Engeln als Bewohnern des feurigen Himmels einen Leib aus feurigem Äther.

Bezüglich des Wohnsitzes der Engel führen die neutestamentlichen Schriften dieselbe Sprache. Auch sie reden von den „Engeln im Himmel“ [5]), auch sie nennen den Teufel „den Fürsten der Macht dieser Luft“ [6]). Da nun die Heilige Schrift bezüglich des Wohnsitzes der Engel mit der Meinung der Platoniker harmonierte, mußte für die in der platonischen Philosophie geschulten Väter die Versuchung nahe liegen, auch ihre Ansicht bezüglich der Art des Engelleibes mit der der Platoniker in Übereinstimmung zu bringen, also von einem Feuerleib der guten Engel und von einem Luftleib der gefallenen zu sprechen.

Dem hl. Augustinus war die Meinung, der zufolge die gefallenen Engel im Gegensatz zu den guten Engeln einen Luftleib haben, noch aus folgendem Grunde sympathisch: In der Reihe der Elemente gebührt dem Feuer der Vorrang vor der Luft. Die Luft untersteht deshalb der Einwirkung des Feuers. Damit nun die gefallenen Engel vom Feuer gepeinigt werden können, hat Gott ihren himmlischen Leib in einen Luftleib verwandelt [7]).

[1]) De Trin. Dei IV 11; Epist. 9 n. 3; De divin. daem. c. 3. 4. 5.

[2]) De divers. quaest. 83 qu. 47: angelica corpora, qualia nos habituros speramus, lucidissima atque aetherea esse credendum est. Cf. Epist. 9 n. 3.

[3]) De civ. Dei VIII 11: manifestum est . . ., quod igni tribuat [scil. Plato] caeli locum. Cf. Plato, Timaeus c. 56 ff.

[4]) De Gen. ad lit. III 9: Nec ignoro, ita quosdam Philosophos sua cuiusque elementi distribuisse animalia, ut terrena esse dicerent, . . . aeria vero animalia daemones esse, caelestia deos . . .

[5]) Cf. Matth. 18, 10. [6]) Cf. Ephes. 2, 2.

[7]) De Gen. ad lit. III 10 n. 15: Si . . . transgressores illi antequam transgrederentur, caelestia corpora gerebant, neque hoc mirum est, si conversa sunt ex poena in aeriam qualitatem, ut iam possint ab igne, id est ab elemento naturae superioris aliquid pati.

Die Philosophen nahmen einen Engelfall nicht an. Sie behaupteten, es habe von Anfang an zwei verschiedene Engelreiche gegeben, ein niederes und ein höheres [1]). Merkwürdigerweise haben, wie Augustinus berichtet, einige christliche Theologen die platonische Ansicht von zwei ursprünglich verschiedenen Engelreichen rezipiert. Nach ihrer Auffassung sind die Engel des inferioren Reiches die Beamten Gottes in der Welt. Jeder von ihnen habe einen bestimmten Posten zu versehen; der Teufel und seine Engel seien aus diesem niederen Reiche hervorgegangen [2]).

Den hl. Augustinus selbst finden wir in jüngeren Jahren unter den Vertretern dieser Anschauung. In dem im Jahre 395 vollendeten Werke „De libero arbitrio" unterscheidet er zwischen himmlischen und überhimmlischen Mächten [3]). Im dritten Buche des zwischen 401 und 415 verfaßten Werkes „De Genesi ad litteram" ist er schwankend, ob die gefallenen Engel vor ihrem Falle mit den guten Engeln zusammen den Himmel bewohnt haben und ihnen dem Leibe nach gleich gewesen sind [4]), oder ob sie von vornherein von den guten Engeln getrennt vor ihrem Falle das Grenzgebiet zwischen dem Himmel und dem Luftreiche bewohnt haben, von wo sie nach der Sünde in die unfreundliche nebelreiche Luftregion hinabgeschleudert wurden [5]). Im elften Buche desselben Werkes verwirft er die Idee von zwei ursprünglich verschiedenen Engelreichen mit dem Bemerken, bislang habe er von zwei Arten guter Engel in der Heiligen Schrift nichts lesen können [6]).

---

[1]) Vgl. L. Apuleius, De dogm. Plat. I, 11 ed. Hildebrand, Leipzig 1842: Deorum trinas nuncupat species, quarum est prima unus et solus ille summus, ultramundanus, incorporeus . . . Aliud genus est, quale astra habent ceteraque numina, quos coelicolas nominamus. Tertium habent, quos medioximos Romani veteres appellant, quod et sui ratione sed et loco et potestate diis summis sunt minores . . .

[2]) De Gen. ad lit. XI 17: Nam et hoc quidam senserunt, non fuisse diabolum in illa sublimi natura Angelorum, quae supercaelestis est; sed in eorum qui aliquanto inferius in mundo facti sunt, et per sua officia distributi.

[3]) De lib. arbitr. III 11 n. 32: Tales sunt optimae, et sanctae, et sublimes creaturae caelestium vel supercaelestium potestatum, quibus solus Deus imperat.

[4]) S. oben S. 15 Anm. 7.

[5]) De Gen. ad lit. III 10: Superior vero pars aeris, propter puram tranquillitatem, caelo cui conlimitatur, communi pace coniungitur, et eius vocabulo nuncupatur. In qua fortassis parte si fuerunt ante transgressionem suam transgressores angeli . . . non mirum si post peccatum in istam sunt detrusi caliginem; ubi tamen et aer sit, et humore tenui contexatur.

[6]) De Gen. ad lit. XI 19 n. 26: Sed asserant haec duo genera bonorum angelorum qui potuerint, unum supercaelestium, . . . alterum autem mundanorum, . . . mihi autem fateor unde hoc secundum Scripturam asseram, non interim occurrit . . .

Man kann nicht annehmen, daß die Väter die Meinung, es gäbe ein doppeltes Engelreich, gedankenlos von den Philosophen übernommen haben. Und in der Tat finden wir eine andere interessante Erklärung. Wie wir noch ausführlich beweisen werden [1]), war damals die Meinung verbreitet, die Engel im Himmel seien in den Glorienstand hinein erschaffen worden. Engel im Glorienstande waren auch nach der Meinung der Väter [2]) der Gefahr zu sündigen enthoben. Nun steht aber offenbarungsurkundlich ein Fall der Engel fest. Der genannten Schwierigkeit entging man dadurch, daß man mit den Philosophen Engel zweiter Ordnung annahm und behauptete, ihre Reihen seien durch die Sünde gelichtet worden.

Bisher haben wir gehört, daß Augustinus wie die meisten anderen Väter der damaligen Zeit die reine Geistnatur der Engel verkannt hat. Aber unstreitig hat er das Verdienst, die Vorstellung von einem grobmateriellen Engelleibe mehr und mehr zerstört zu haben. Stets preist er die Vorzüge des Engelleibes gegenüber dem Menschenleibe. Die Engel haben nach ihm volle Herrschaft über ihren Leib [3]); ihr Leib ist feiner [4]) und darum beweglicher [5]) als unser Leib, ihre Sinne sind schärfer als unsere Sinne [6]). Besonders aber ist durch ihn die Fabel von einer Ernährung und einer geschlechtlichen Fortpflanzung der Engel ausgerottet worden.

Von einer Ernährung der Engel lesen wir zum Beispiel noch bei Clemens von Alexandrien [7]). Er meint, das Manna, das die Israeliten in der Wüste gegessen haben, sei die Speise der Engel. Denn es werde in der Heiligen Schrift „Brot der Engel“ [8]) genannt. Wohl hatte schon sein großer Schüler Origenes diese Ansicht auf das entschiedenste bekämpft [9]). Aber erst der hl. Augustinus hat diese Frage endgültig gelöst durch die wichtige Unterscheidung zwischen Fähigkeit zu essen und Bedürfnis nach Speise. Daß Engel essen können, sei durch Tatsachen erwiesen. Denn die Engel, die bei Abraham einkehrten, aßen, und auch Raphael, der Begleiter des Tobias, aß. Und es war ein wirkliches, nicht etwa ein scheinbares Essen;

[1]) Vgl. unten Teil II Kap. 3.

[2]) Gregor Naz., Orat. 38, 9 (Migne P. gr. XXXVI 321).

[3]) De Trin. Dei II 7 n. 13: corpus suum cui non subduntur, sed subditum regunt . . .

[4]) De Gen. ad lit. II 17 n. 37.

[5]) De Trin. Dei III 9 n. 17. De div. daem. c. 3.

[6]) De Trin. Dei III 9 n. 17. De div. daem. c. 5.

[7]) Clem. Alex., Paed. I (Migne P. gr. VIII 299).

[8]) Cf. Ps. 77, 25. [9]) Origen., Lib. de orat (Migne P. gr. XI 514).

denn die Heilige Schrift erzählt, daß Abraham ein Kalb schlachten und Brot backen ließ, und daß er bei Tisch bediente. Aber die Engel mußten nicht essen, um ihr Leben zu erhalten. Augustinus erbringt den Beweis hierfür aus den Worten des Engels Raphael (Tob. 12, 19): „Ihr saht mich essen, aber mit eurem Gesichte saht ihr es.“ Der Engel habe damit sagen wollen, man habe bei ihm irrtümlicherweise auf ein Bedürfnis nach Speise geschlossen auf die Tatsache hin, daß man ihn essen sah [1]). An anderer Stelle erklärt er das Essen der Engel in derselben Weise, fügt aber vorsichtig hinzu, es sei denn, daß es eine bessere Erklärung gebe [2]).

Einzelne christliche Vertreter der Wissenschaft huldigten dem Irrtum, Engel hätten mit Frauen Geschlechtsverkehr gepflogen, und dieser Verbindung seien die Giganten entsprossen, von denen in Genesis 6, 2 die Rede ist. Dieser Ansicht waren z. B. Tertullian und Ambrosius [3]).

Hauptsächlich stützte man sich auf eine abweichende Lesart von Gen. 6, 2, wonach nicht die Söhne Gottes, die Sethiten, sondern die Engel Gottes mit den Töchtern der Menschen die Giganten gezeugt haben [4]).

In 1 Kor. 11, 3—15 gibt Paulus die Weisung, die Frauen sollten nur mit verhülltem Haupte beten und weissagen, und fügt Vers 10 zur Begründung seiner Vorschrift hinzu: „Darum soll das Weib ein Zeichen der Herrschaft auf dem Haupte haben um der Engel willen.“ Auch in dieser Stelle hat man eine Andeutung auf einen sündhaften Verkehr zwischen Engeln und Frauen gesehen. Tertullian zum Beispiel ruft daraufhin den Frauen zu: „Es muß also verhüllt werden ein so gefährliches Gesicht, das bis zum Himmel das Ärgernis geschleudert hat“ [5]).

[1]) Sermo 362, c. 10. 11: Venerunt ad Abraham, et manducaverunt; et cum Tobia Angelus fuit, et manducavit. Quid dicimus, quia phantasma erat illa manducatio, et non erat vera? Nonne manifestum est, quod vitulum occidit Abraham, panes fecit, et ad mensam posuit, ministravit Angelis, et manducaverunt . . .? Aliud est enim ex potestate aliquid facere, aliud ex necessitate. Manducat homo, ne moriatur: manducat Angelus, ut mortalibus congruat . . . Qui autem videbant Angelum manducare, tamquam esurientem putabant. Hoc est quod ait, Visu vestro videbatis.

[2]) De civ. Dei XIII 22: si forte de angelis aliud credibilius disputari potest.

[3]) Tertull., De idol. c. 9 ex rec. A. Reifferscheid et G. Wissowa, Vindob. 1890 (C S E L XX pars I). Ambros., De Noe et Arca c. 4 ex rec. C. Schenkl, Vindob. 1896 (C S E L XXXII pars I).

[4]) De civ. Dei XV 23.

[5]) Tertull., De virgin. veland. c. 7. (Opp. omn. ed. Fr. Oehler, Lipsiae 1851—54, Bd. II).

Die genannte Anschauung wurde ferner gestützt durch parallele heidnische Sagen, denen zufolge zum Beispiel Äneas ein Sohn des Anchises und der Göttin Venus, und Romulus ein Sproß des Gottes Mars und der Tochter der Numitor war. Augustinus selbst macht auf diese religionsgeschichtliche Parallele aufmerksam [1]).

Schon Chrysostomus hatte die Zeugung der Giganten durch Engel als Fabel und Blasphemie bezeichnet [2]). Besonders aber bekämpfte sie Augustinus, und zwar vom Standpunkte des Exegeten und Textkritikers. Er untersucht jene Stelle der Genesis genauer und kommt zu folgendem Resultat: Mit „Engel Gottes" seien hier Menschen gemeint; denn bald darauf heiße es: „Nicht wird mein Geist in diesen Menschen bleiben" [3]). Auch sonst seien oft in der Heiligen Schrift Menschen „Engel" genannt [4]). Ferner stehe in manchen Handschriften nicht „Engel Gottes", sondern „Söhne Gottes", und Aquila, der geachtetste unter den jüdischen Interpreten, schreibe „Söhne der Götter". Auch der Umstand, daß Giganten jenem Geschlechtsverkehr entsprossen seien, beweise nicht, daß es sich um Engel handeln müsse; denn an derselben Stelle sage die Schrift, daß es auch nach jener Zeit Giganten gegeben habe. Zudem komme es auch jetzt vor, daß ein riesenhafter Mensch von Eltern mittlerer Größe abstamme [5]).

Wenn auch Augustinus entschieden die Behauptung bekämpfte, Engel hätten Nachkommenschaft gezeugt, so wagte er doch nicht, die Möglichkeit von Unzuchtssünden zwischen Engeln und Menschen zu bestreiten. Es wurde nämlich, wie Augustinus erzählt, von vielen behauptet, sie hätten es selbst erlebt oder von durchaus glaubwürdigen Zeugen erfahren, daß Silvane und Faune mit Frauen Unzucht getrieben hätten. Auch war, wie er ebenfalls mitteilt, allenthalben das Gerücht verbreitet, daß bei den Galliern eine Art Dämonen, Dusii genannt, ständig fleischlicher Lust fröne. Gegen so viele und so bedeutende Stimmen mochte unser Kirchenvater nicht auftreten, weil, wie

[1]) De civ. Dei III 5: Sed utrum potuerit Venus ex concubitu Anchisae Aeneam parere vel Mars ex concubitu filiae Numitoris Romulum gignere, in medio relinquamus. Nam paene talis quaestio etiam de scripturis nostris oboritur, qua quaeritur, utrum praevaricatores angeli cum filiabus hominum concubuerint; unde natis gigantibus . . . tunc terra completa est.

[2]) Chrysost., Homil. 22 in Gen. (Migne P. gr. LIII 187 f.)

[3]) De civ. Dei XV 23: cum enim praemissum esset, quod videntes angeli Dei filias hominum . . ., mox adiunctum est: Et dixit Dominus Deus: Non permanebit spiritus meus in hominibus his . . .

[4]) Ibid.: Angelos autem fuisse etiam Dei homines nuncupatos eadem scriptura sancta locupletissima testis est. [5]) Ibid.

er sagt, unter diesen Umständen ein Widerspruch als Unverschämtheit ausgelegt werden müßte. Ob die Dämonen mit ihrem Luftleibe selbst von unreinen Versuchungen geplagt werden können, und ob sie mit dem Luftleibe auch bei Frauen fleischliche Begierden zu wecken vermögen, wagt er nicht zu entscheiden [1]).

Niemand wird den hl. Augustinus wegen seiner Stellungnahme in dieser Frage der Kritiklosigkeit zeihen wollen. Vielmehr wird man ihm bei gerechter Beurteilung die Anerkennung nicht versagen dürfen, daß er sich einer so allgemein verbreiteten Ansicht gegenüber derartig vorsichtig geäußert hat. Auch ist nicht zu übersehen, daß selbst heute noch die Möglichkeit von Unzuchtssünden zwischen Satan und Weibspersonen von einzelnen Theologen [2]) zugegeben wird.

Sollen wir ein Urteil abgeben, ob Augustinus zur Klärung der Frage nach dem Wesen der Engelnatur beigetragen hat, so müssen wir gemäß den obigen Ausführungen sagen: Durch Klarstellung der Gründe, die ihm für und wider die reine Geistnatur der Engel zu sprechen schienen, hat er entschieden die Frage gefördert und noch lebhafteres Interesse für sie geweckt. Auch hat er das Verdienst, die Vorstellung von einem grobmateriellen Engelleibe zerstört zu haben. Aber gelöst hat er die Frage nicht.

Nicht selten verraten voraugustinische Autoren [3]) durch die Bemerkung, Gott allein sei immateriell, daß sie bei den Geschöpfen, auch insofern sie Geister sind, eine Zusammensetzung aus Materie und Form angenommen haben. Dieselbe Ansicht finden wir bei Augustinus. So unterscheidet er bei der rein geistigen Menschenseele Materie und Form. Den Grund, eine solche Unterscheidung auch bei den rein geistigen Geschöpfen machen zu sollen, sieht Augustinus in der Ver-

[1]) De civ. Dei XV 23: Et quoniam creberrima fama est multique se expertos vel ab eis, qui experti essent, de quorum fide dubitandum non esset, audisse confirmant, Silvanos et Panes, quos vulgo incubos vocant, improbos saepe extitisse mulieribus et earum adpetisse ac peregisse concubitum; et quosdam daemones, quos Dusios Galli nuncupant assidue hanc immunditiam et tentare et efficere, plures talesque adseverant, ut hoc negare inpudentiae videatur: non hinc aliquid audeo definire, utrum aliqui spiritus elemento aerio corporati . . . possint hanc etiam pati libidinem, ut, quo modo possunt, sentientibus feminis misceantur.

[2]) Vgl. Oswald, Angelologie[2] 199, Paderborn 1899. Die überwiegende Mehrzahl der heutigen Theologen ist aber entschieden wenigstens gegen die Tatsächlichkeit diabolischen Geschlechtsverkehrs.

[3]) Origen., De princ. I 6 (Migne P. gr. XI 170). Hilar., In Matth. V 8 (Migne P. lat. IX 946). Ambros., De Abraham II 8.

änderlichkeit der geschaffenen Geister. Da sie veränderlich sind, ist ihr früherer Zustand gleichsam die Materie für den späteren veränderten [1]).

Die geistige Materie ist aber nach Augustinus von der körperlichen wesentlich verschieden. Deswegen spricht er bei geistigen Wesen nicht schlechthin von Materie, sondern von Quasimaterie [2]). Die körperliche Materie ist nach ihm absolut formlos und darum „fast nichts“ [3]). Was er dagegen als Quasimaterie eines Geistes bezeichnet, ist ein fertiges geistiges Geschöpf mit einer bestimmten Form, das nur mit Rücksicht auf einen späteren vollkommeneren Zustand formlos genannt wird. Er erläutert seinen Gedanken an einem Beispiel: Der Leib Adams wurde aus Erde gebildet. Jene Erde hatte für sich betrachtet ihre Form, bezüglich des Leibes aber war sie formlos. In ähnlicher Weise, sagt Augustinus, könne man vielleicht auch bezüglich der Menschenseele eine Art Materie annehmen [4]). Früher war er anderer Meinung gewesen. Er hatte nämlich unter Materie eines geschaffenen Geistes den Geist im bloßen Naturzustande, unter Form den Gnadenschmuck verstanden [5]).

Sechstes Kapitel.

Die Unsterblichkeit der Engel.

Die christlichen Vertreter der Wissenschaft haben einstimmig die Unsterblichkeit der Engel verteidigt. Augustinus macht keine Ausnahme. Zeugnisse erübrigen sich, weil wir in einem späteren Kapitel sehen werden, wie er die Endlosigkeit von Lohn und Strafe der Engel und damit auch ihre Unsterblichkeit beweist. Wenn er an einigen Stellen vom Tode der Engel spricht, so meint er damit nur die traurige Veränderung, die sich an einem Teil der Engel infolge ihrer Sünde vollzog. Weil alle Geschöpfe von Natur aus veränderlich sind, so ist in diesem Sinne Gott allein unsterblich gemäß 1 Tim. 6, 16,

[1]) De Gen. ad lit. VII 6: Si enim quiddam incommutabile esset anima, nullo modo eius quasi materiam quaerere deberemus.

[2]) Cf. Anm. 1.

[3]) Conf. XII 8: Illud autem totum prope nihil erat, quoniam adhuc omnino informe erat.

[4]) De Gen. ad lit. VII 6: Sed sicut [scil. caro] . . . habuit etiam materiam, id est terram, de qua fieret, ut omnino caro esset: sic fortasse potuit et anima . . . habere aliquam materiam pro suo genere spiritalem, quae nondum esset anima; sicut terra . . . iam erat aliquid, quamvis non erat caro.

[5]) De Gen. ad lit. I 1: Informis materia [scil. spiritalis est] spiritalis . . . vita, sicut esse potest in se, non conversa ad creatorem; tali enim conversione formatur atque perficitur; si autem non convertatur, informis est.

wo es von Gott heißt: „welcher allein die Unsterblichkeit besitzt“ [1]).

Da Augustinus die Meinung bevorzugte, die Engel seien leiblich-geistige Wesen, so mußte er die Unsterblichkeit der Engel sowohl nach ihrer leiblichen als auch nach ihrer geistigen Seite hin beweisen.

Die Unzerstörbarkeit des Engelleibes beweist Augustinus folgendermaßen: Von den vier Elementen verhalten sich die zwei vornehmsten, Feuer und Luft, aktiv, die zwei anderen, Wasser und Erde, passiv. Deswegen kann nicht einmal der Luftleib der Dämonen zerstört werden, geschweige denn der Feuerleib der heiligen Engel [2]).

Bezüglich des Grundes für die Unsterblichkeit des Engelgeistes sind die Meinungen auch der späteren Gelehrten geteilt. Die einen behaupten, und ihre Meinung hat die Herrschaft erlangt, die Unsterblichkeit der Engel sei eine notwendige Folge ihrer Geistnatur. Die anderen, wie Gabriel Biel in seinem Sentenzenkommentar [3]) und Vasquez [4]), erblicken in der Unsterblichkeit ein übernatürliches Gnadengeschenk.

Die Vertreter dieser zweiten Richtung konnten sich mit scheinbarem Recht auf die Autorität einzelner Väter wie Hilarius [5]) und Ambrosius [6]) stützen. Die genannten Väter erklären nämlich, die Engel seien sterblich, weil sie aus dem Nichts hervorgegangen sind. Sieht man aber genauer zu, so gewinnt man die Überzeugung, daß sie mit jenem irreführenden Ausdrucke nur den tiefgreifenden Unterschied zwischen der notwendigen Existenz Gottes und der von Gottes Willen bedingten Existenz der Geschöpfe hervorheben wollten.

Augustinus vertritt den Standpunkt, daß die Unsterblichkeit der Engel durch ihre Geistnatur bedingt ist. In der Schrift „De immortalitate animae“ hat er die Beweise für die Unsterblichkeit der geistigen Geschöpfe zusammengestellt. Wohl hat

[1]) De Trin. Dei I 1: Et illud quod ait Apostolus, Qui solus habet immortalitatem: cum et anima modo quodam immortalis esse dicatur et sit, non diceret, solus habet, nisi quia vera immortalitas incommutabilitas est, quam nulla potest habere creatura; quoniam solius est Creatoris.

[2]) De Gen. ad lit. III 10: [Scil. corpora daemonum] morte non dissolvuntur, quia praevalet in eis elementum, quod ad faciendum quam ad patiendum est aptius; duobus supterpositis, aqua scilicet et terra, uno autem superposito, id est igne sidereo: distribuuntur enim elementa ad patiendum duo, humor et humus; ad faciendum autem alia duo, aer et ignis.

[3]) Lib. II Dist. 2 qu. 1 art. 2 conclus. 6.

[4]) Vasquez, In S. theol. 1 disp. 182 c. 2.

[5]) Hilar., In Ps. 148 (Migne P. lat. IX 882).

[6]) Ambros., De fide ad Grat. III 3 (Migne P. lat. XVI 593).

er hier speziell an die Menschenseele gedacht. Da aber nach seiner Auffassung Engel und Menschenseele bezüglich ihrer Geistnatur auf derselben Stufe stehen, so haben die Beweise auch für den Engelgeist Geltung.

Siebentes Kapitel.

Die Beziehungen der Engel zum Raume.

Folgerichtig mußten alle jene Väter, welche von einem Leibe der Engel redeten, auch die Raumbegriffe auf die Engel anwenden. Interessanter gestaltet sich die Frage bezüglich der anderen Gelehrten, welche in den Engeln reine Geister sahen. Für den ersten Augenblick hat es den Anschein, als ob sie geteilter Meinung gewesen seien. Einzelne, wie Didymus [1]) und Gregor von Nyssa [2]), erklären, von reinen Geistern müsse man jede räumliche Bestimmung fernhalten; letzterer nennt an der genannten Stelle die entgegengesetzte Meinung knabenhaft. Die entgegengesetzte Auffassung scheint Chrysostomus [3]) zu vertreten, wenn er behauptet, daß die Engel ihren Aufenthaltsort wechseln und sich von einem Orte zum anderen begeben können. Und doch steht er mit den genannten Autoren im Einklang. Denn auch Didymus betont, ein Engel könne nicht in Asien und im selben Augenblick an einem anderen Teile der Erde sein [4]), und Gregor von Nyssa äußert, Gott allein sei über Raum und Zeit erhaben [5]). Die Väter scheinen bezüglich des Verhältnisses der Engel zum Raume in folgenden Gedanken übereinzustimmen: An und für sich stehen die reinen Geister in keiner Beziehung zum Raume. Insofern sie sich aber an einem bestimmten Orte betätigen, erscheinen sie durch den Angriffspunkt ihrer Kraft selbst lokalisiert, und insofern sie sich, ihrer beschränkten Kraft entsprechend, nicht gleichzeitig an verschiedenen Orten, sondern nur nacheinander betätigen können, scheinen sie sich sogar von einem Orte zum anderen zu bewegen.

Will man wissen, wie Augustinus über die Beziehungen der Engel zum Raume gedacht hat, so muß man genau darauf achten, ob er ausdrücklich von den Engeln oder allgemein von den geschaffenen Geistern spricht. Auf die Engel, denen er ja einen Körper vindiziert, wendet er auch die Raumbegriffe an,

[1]) Didym., De spir. sancto L. I (inter opusc. Hieronymi Migne P. lat. XXIII 126).
[2]) Greg. Nyss., Contra Eunom. Lib. I (Migne P. gr. XLV 367).
[3]) Chrysost., Homil. 3 in epist. ad Hebr. c. 2 (Migne P. gr. LXIII 31).
[4]) Didym., l. c. [5]) Greg. Nyss., l. c.

wie folgende Stelle deutlich zeigt: „Wenn es nämlich nicht Engel gäbe, welche sich sowohl bei den Lebenden als auch bei den Verstorbenen aufhalten könnten, würde der Herr Jesus nicht gesagt haben: Es geschah aber, daß jener Arme starb und von den Engeln in den Schoß Abrahams getragen wurde [1]). Sie, die jenen nach Gottes Willen von hier dorthin trugen, konnten also in diesem Augenblicke hier, im nächsten dort sein“ [2]). Man vergleiche hierzu noch die früher genannten Stellen, wo Augustinus von der schnellen Bewegung der Engel spricht [3]).

Auf die geschaffenen Geister dagegen, unter denen Augustinus die Seelen und die Engel nach ihrer geistigen Seite hin versteht, wendet er die Raumbegriffe nicht an. Wir ersehen es aus einer Stelle, wo er über den Unterschied zwischen Gott, den geschaffenen Geistern und den Körpern spricht. Bei Gott, so führt er aus, gibt es weder räumliche noch zeitliche Veränderungen. Bei den geschaffenen Geistern gibt es Veränderungen, die sich in der Zeit vollziehen, wie Lernen oder Vergessen; aber räumliche Veränderungen, Bewegung von Osten nach Westen, von oben nach unten, gibt es bei ihnen nicht. Bei den Körpern gibt es räumliche und zeitliche Veränderungen [4]). Dieselbe Anschauung tritt uns entgegen in einer anderen Stelle, wo er zwar nur von Gott beweist, daß er nirgendwo ist, den Beweis aber so führt, daß er auch auf die geschaffenen Geister paßt. Der Beweis lautet folgendermaßen: Irgendwo ist nur das, was einen Raum einnimmt. Was einen Raum einnimmt, ist ein Körper. Gott ist kein Körper. Also ist er nirgendwo [5]).

Aber Augustinus meint ebenso wie die Väter der Vorzeit, daß reine Geister, nur für sich betrachtet, in keinem Verhältnisse zum Raume stehen, daß sie aber wohl durch ihre Tätigkeit in Beziehung zum Raume treten können. Er hat diesen Gedanken ausgesprochen in jenem Briefe an Hieronymus, in

[1]) Vgl. Luc. 16, 12.

[2]) Augustin., De cura gerend. pro mort. c. 15: nisi enim essent angeli, qui possent interesse et vivorum et mortuorum locis, non dixisset dominus Jesus: contigit autem mori inopem illum et auferri ab angelis in sinum Abrahae, nunc ergo hic, nunc ibi esse potuerunt, qui hinc illuc quem deus voluit abstulerunt. [3]) Vgl. S. 17 Anm. 5.

[4]) De Gen. ad lit. VIII 20: Hic [scil. Deus] ergo incommutabili aeternitate vivens creavit omnia . . . Spiritalem autem creaturam corporali praeposuit; quod spiritalis tantummodo per tempora mutari posset, corporalis autem per tempora et loca. Cf. ibid. c. 20—26.

[5]) De div. quaest. 83, qu. 20: Deus non alicubi est. Quod enim alicubi est, continetur loco: quod continetur loco, corpus est. Deus autem non est corpus. Non igitur alicubi est.

welchem er die räumlichen Beziehungen zwischen der Geistseele und dem Leibe erörtert. Besonders zu erwähnen ist hieraus folgender Satz: „[Die Seele] erstreckt sich durch den ganzen Leib, den sie belebt, natürlich nicht in räumlicher Ausdehnung, sondern als Lebensprinzip“ [1]).

Achtes Kapitel.

Die Erkenntnis der Engel.

Gleich den übrigen Vätern, die sich die Engel aus Leib und Geist bestehend dachten, nahm auch Augustinus eine Sinneswahrnehmung der Engel an [2]). Wie er allerdings ihre Ausstattung mit einem Körper nicht mit Bestimmtheit zu verteidigen wagte, so wagte er auch nicht, mit Bestimmtheit von einer Sinneswahrnehmung der Engel zu sprechen, wie folgende Worte verraten: „Falls sie sich irgend eines derartigen Sinnes bedienen“ [3]).

Daß Augustinus sich die Engel als vernunftbegabte Wesen denkt, ist selbstredend. Berühmt ist seine Theorie über die doppelte Erkenntnisweise der Engel. Nach seiner Meinung befriedigen die Engel ihren Wissensdurst erstens durch natürliche Betätigung ihrer Erkenntniskraft und zweitens durch übernatürliches Schauen der Ideen Gottes.

Die Möglichkeit einer solchen doppelten Erkenntnisweise beweist er wie folgt: Alles Geschöpfliche hat eine doppelte Existenz, erstens eine ideelle in den Ideen Gottes, den Urbildern der geschaffenen Dinge, und zweitens eine reale. Dementsprechend kann ein vernünftiges Wesen Kenntnis von den Dingen erlangen sowohl durch Betrachtung der Ideen Gottes als auch durch Betrachtung der realen Dinge. Die erstgenannte Erkenntnisart nennt Augustinus Morgenerkenntnis oder Tageserkenntnis, die letztgenannte Abenderkenntnis [4]).

Die Tatsache einer solchen zweifachen Erkenntnisweise der Engel sieht Augustinus im Schöpfungsberichte ausgesprochen,

[1]) Epist. 166 n. 4: Per totum quippe corpus, quod animat, non locali diffusione, sed quadam vitali intentione porrigitur.

[2]) De Trin. XII 7 n. 10: sicut . . . afficiuntur sensus vel carnales . . . hominum, vel etiam caelestes Angelorum . . .

[3]) De Gen. ad lit. II 8 n. 17: Si quo sensu tali utuntur . . .

[4]) De Gen. ad lit. V 18: Nota . . . fecit, non facta cognoscit. Proinde antequam fierent, et erant, et non erant: erant in Dei scientia, non erant in sua natura. Ac per hoc factus est dies ille cui utroque modo innotescerent, et in Deo et in seipsis: illa velut matutina sive diurna cognitione, hac vero velut vespertina.

und zwar in den bei der Schilderung der einzelnen Schöpfungstage wiederkehrenden Ausdrücken „Tag, Morgen, Abend." Er legt sich den Schöpfungsbericht folgendermaßen zurecht: Gott ließ zunächst die Engel die Ideen jener Geschöpfe schauen, die am ersten Tage ins Dasein gerufen werden sollten. Durch diese Erleuchtung wurde es im Verstande der Engel Tag. Darauf schauten sie die gemäß jener Ideen geschaffenen realen Geschöpfe. Dadurch wurde es in ihrem Verstande Abend. Die Engel aber blieben nicht bei der Betrachtung der realen Dinge stehen, sondern sie erhoben wieder ihre Blicke zu Gott, um ihn seiner Werke wegen zu loben und sich von ihm über die Werke des nächstfolgenden Schöpfungstages belehren zu lassen. Damit brach in ihrem Verstande der zweite Tag an, es ward Morgen [1]).

Die Tageserkenntnis und Morgenerkenntnis sind ihrem Wesen nach dasselbe, nämlich das Schauen der göttlichen Ideen. Außerdem fallen Tageserkenntnis und Morgenerkenntnis auch zeitlich zusammen, da es nach augustinischer Auffassung in Wirklichkeit nicht sechs bzw. sieben Schöpfungstage, sondern nur einen gab [2]). Tageserkenntnis und Morgenerkenntnis sind demnach identisch und bilden die erste Erkenntnisweise der Engel. Zu ihr steht die Abenderkenntnis im Gegensatz.

Die Tageserkenntnis, wie wir sie kurz nennen wollen, ist nach Augustinus weit vortrefflicher als die Abenderkenntnis. Denn die göttlichen Ideen, die in der Tageserkenntnis geschaut werden, übertreffen die geschaffenen Dinge, das Objekt der Abenderkenntnis, um so viel an Vollkommenheit, als die Idee des Künstlers das Kunstwerk übertrifft, oder als eine gedachte gerade Linie genauer ist als eine in den Staub gezeichnete [3]). Deswegen hat die Heilige Schrift, dem Grade der Klarheit ent-

[1]) De Gen. ad lit. IV 31: Nonne per omnes sex dies, cum ea quae per singulos Deo condere placuit, conderentur, primo haec accipiebat in Verbo Dei, ut in eius notitia primitus fierent, cum dicebatur, Et sic est factum; deinde cum facta essent, in sua propria natura qua sunt, Deoque placuissent quia bona sunt, tunc itidem ea cognoscebat alia quadam inferiore cognitione, quae nomine vesperae significata est: ac deinde facta vespera fiebat mane, cum de suo Deus opere laudaretur, et alterius creaturae quae deinceps facienda erat, ex Dei Verbo notitia, prius quam fieret, acciperetur?

[2]) Vgl. S. 7 Anm. 2.

[3]) De civ. Dei XI 29: Ipsam quoque creaturam melius . . . in sapientia Dei, tamquam in arte, qua facta est, quam in ea ipsa sciunt . . . Multum enim differt, utrum in ea ratione cognoscatur aliquid, secundum quam factum est, an in se ipso; sicut aliter scitur rectitudo linearum . . ., cum intellecta conspicitur, aliter cum in pulvere scribitur, . . . illa clariore, hac obscuriore cognitione, velut artis atque operum.

sprechend, das Schauen der Ideen Gottes in zutreffender Weise „Tag" bzw. „Morgen" genannt, das Schauen der geschaffenen Dinge dagegen „Abend" [1]).

In der Literatur über Augustinus findet man die Meinung verbreitet, die Theorie über die Tageserkenntnis der Engel sei spezifisch augustinisch. Dem ist jedoch nicht so. Die Anfänge dieser Theorie liegen in einer früheren Zeit. Schon vor Augustinus hatten Autoren [2]) die stereotypen Worte im Schöpfungsberichte „Und Gott sprach" als eine Offenbarung Gottes an die Engel gedeutet. Allerdings ist dieser Gedanke erst von dem geistreichen Bischof von Hippo ausgebaut und zum Zentralgedanken einer originellen Schöpfungstheorie gemacht worden.

Unser Kirchenvater hat mit seiner Lehre von der Tageserkenntnis der Engel die großen Theologen der Folgezeit in nicht geringe Verlegenheit gebracht. Beim Lesen der betreffenden augustinischen Texte gewinnt man nämlich die Überzeugung, daß Augustinus mit der Tageserkenntnis nichts anderes gemeint hat als die beseligende Anschauung Gottes. Nun behauptet aber Augustinus weiter, daß die Tageserkenntnis vor oder wenigstens gleichzeitig mit der Abenderkenntnis begann [3]), also mit dem ersten Augenblick ihres Daseins einsetzte.

Hierin sahen die großen Theologen des Mittelalters einen offenbaren Widerspruch. Sie sagten sich: Identifiziert Augustinus die Tageserkenntnis mit der beseligenden Anschauung Gottes, dann kann er nicht behauptet haben, daß sich die Engel derselben schon im ersten Augenblick ihres Daseins erfreut haben; denn sonst bleibt kein Raum für die Prüfung der Engel. Behauptet er aber, die Tageserkenntnis der Engel habe mit ihrem Dasein begonnen, dann kann er nicht darunter die beseligende Anschauung Gottes verstanden haben; denn sonst wäre wieder eine Prüfung der Engel ausgeschlossen. Um der genannten Schwierigkeit zu entgehen, hat trotz der entgegenstehenden klaren Aussprüche Augustins ein Teil der Theologen mit Suarez [4]) erklärt, Augustinus meine zwar die beseligende Anschauung Gottes, aber nirgends behaupte er, daß die Tageserkenntnis der Engel mit ihrem Dasein begonnen habe, während ein anderer Teil, der sich um Thomas [5]) und die Salmanticenser [6])

[1]) De Gen. ad lit. IV 23: Multum quippe interest inter cognitionem rei cuiusque in Verbo Dei, et cognitionem eius in natura eius, ut illud merito ad diem pertineat, hoc ad vesperam.

[2]) Chrysost., In c. I Gen. Homil. VIII (Migne P. gr. LIII 71 f.).

[3]) De Gen. ad lit. IV 32.

[4]) Suarez, De Angelis VI 5 n. 4 (Comment. et disput. in prim. part. divi Thomae, Moguntiae 1671 pars II). [5]) Thomas, S. th. 1 q. 62 a. 1.

[6]) Salmant., De Angelis, disp. V, dub. 2, § 1.

gruppiert, der Ansicht gewesen ist, Augustinus verstehe unter Tageserkenntnis ein rein natürliches Erkennen der Engel.

Beide Parteien haben geirrt. Augustinus hat tatsächlich, wie wir im dritten Kapitel des zweiten Teiles ausführlich beweisen werden, bis gegen Ende seines Lebens die Ansicht vertreten, die guten Engel seien in den Glorienstand hineinerschaffen worden. Hiernach mußte er folgerichtig lehren, die Engel hätten vom ersten Augenblick ihres Daseins an in übernatürlich beseligender Anschauung Gottes die göttlichen Ideen geschaut.

Hat die Tageserkenntnis der Engel ihre Ursache in der übernatürlich verklärenden Anschauung Gottes, dann können sich derselben naturgemäß nur die guten Engel erfreuen. Und in der Tat spricht Augustinus den Dämonen die Tageserkenntnis ab [1]). Die Sünde hat sie hierfür unfähig gemacht [2]).

Neuntes Kapitel.

Die Grenzen der Engelerkenntnis.

Die Theologen haben sich viel mit der Frage beschäftigt, welche Gebiete des Wissens den Engeln unzugänglich sind. Nach allgemeiner Überzeugung der voraugustinischen Väter sind den Engeln unzugänglich die Gedanken der Menschen, viele Geheimnisse der Übernatur und die freie Zukunft. Dementsprechend wollen wir die Stellungnahme Augustins zu den genannten Punkten in drei Abschnitten behandeln.

Einstimmig haben die Kirchenväter vor Augustinus den Engeln die Kardiognosie abgesprochen. Hören wir z. B. den hl. Chrysostomus [3]): „Kenner des Herzens ist Gott allein: auch die Engel . . . vermögen nämlich nicht die Geheimnisse des Herzens . . . zu schauen."

Allein Augustinus spricht im Gegensatz zu den Vätern der Vorzeit allen Engeln, selbst den Dämonen, die Fähigkeit zu, die Gedanken der Menschen zu erforschen. Er sagt, es sei fest verbürgte Tatsache, daß selbst den Dämonen die Gedanken der Menschen verraten worden seien [4]). Unser Kirchenvater meint

[1]) De civ. Dei IX 22: Daemones autem non aeternas temporum causas et quodam modo cardinales in Dei sapientia contemplantur . . . Cf. ibid. c. 21. De div. quaest. ad Simpl. L. II qu. 6.

[2]) De div. quaest. ad Simpl. L. II qu. 6: propter immunditiam et infirmitatem concupiscentiarum et poenarum suarum non [scil. valent daemones] . . . praesentem intrinsecus contueri et consulere veritatem . . .

[3]) Chrysost., In Joannem Homil. XXIV al. XXIII (Migne P. gr. XLIX 143).

[4]) De Gen. ad lit. XII 17: Certissimis . . . indiciis apud nos constitit enuntiatas et daemonibus cogitationes hominum . . .

hiermit nicht etwa solche Gedanken, welche die Menschen in irgend einer Weise äußern, sondern ganz allgemein jeden Gedanken. In folgender Stelle erklärt er geradezu, es sei uns unmöglich, die Gedanken vor den Engeln zu verbergen: „Auch gegen unseren Willen wissen sie unsere [d. i. Gedanken]“ [1]). In gleicher Weise spricht er allen Engeln die Kenntnis unserer Phantasievorstellungen zu [2]).

Nur wie es um die Tugendhaftigkeit eines Menschen steht, wissen nach Augustinus die Dämonen nicht. Einen Beweis für seine Behauptung sieht er in folgender Tatsache: Der Teufel hat den geduldigen Job versucht, ist aber von ihm besiegt worden. Er muß also die vornehme und bewundernswerte Geduld des Job nicht gekannt haben, sonst hätte er die Versuchung des Dulders unterlassen; denn es hat gewiß nicht in seiner Absicht gelegen, sich von Job besiegen zu lassen [3]). Es ist aber zu beachten, daß Augustinus hier nur von den Dämonen spricht. Die guten Engel wissen seiner Meinung nach auch, wie es mit den Tugenden eines Menschen bestellt sei.

Daß Augustinus den guten Engeln die Kardiognosie zuspricht, wundert uns nicht, nachdem wir seine Theorie über die Tageserkenntnis der Engel kennen gelernt haben; daß er sie aber auch den Dämonen zuerkennt und sie so als natürliche Fähigkeit der Engel hinstellt, ist befremdlich. Wie kam Augustinus dazu, im Gegensatz zur Vorzeit diese Lehre zu vertreten?

In der Regel drängen Tatsachen, die einer Erklärung bedürfen, zur Aufstellung einer Theorie. Das war auch hier der Fall. Wir hörten eben erst von Augustinus, es sei fest verbürgte Tatsache, daß selbst Dämonen die Gedanken der Menschen gelesen hätten. Er berichtet uns auch über derartige Tatsachen. Einen Fall wollen wir wiedergeben: Ein gewisser Albicerius, ein sittlich verkommener Mensch, stand nach der Meinung der Leute mit einem bösen Geiste im Bunde. Der gelehrte Flaccianus hatte einst mit anderen über den Kauf eines Gutes gesprochen, als Albicerius hinzukam. Flaccianus wollte ihn auf seine Kunst hin prüfen und fragte ihn über den

[1]) De Gen. ad lit. XII 22 n. 48: nostras [scil. cogitationes angeli], etiam si nolimus, noverunt . . .

[2]) De Gen. ad lit. XII 17: spiritales corporalium similitudines in animo nostro, quemadmodum innotescant spiritibus etiam immundis . . . invenire et explicare difficile est.

[3]) De Gen. ad lit. XII 17: si virtutum internam speciem possent in hominibus cernere [scil. daemones], non tentarent; sicut illam in Job nobilem ac mirabilem patientiam procul dubio, si posset diabolus cernere, nollet a tentato utique superari.

Gegenstand des Gespräches. Sofort gab Albicerius die richtige Antwort; er nannte sogar den obskuren Namen des Gutes, an den sich Flaccianus selbst kaum erinnern konnte. Ein anderes Mal fragte denselben Albicerius jemand, ob er ihm sagen könne, an was er eben denke. Der Betreffende war nicht wenig erstaunt, als Albicerius ihm richtig sagte, er denke an einen Virgilvers. Neugierig fragte jener weiter, wie der Vers heiße. Da schnurrte Albicerius den Vers herunter, obgleich er, wie hinzugefügt wird, auch nicht einmal im Vorübergehen eine Rhetorenschule gesehen hatte [1]).

Eine zweite Quelle, aus der die augustinische Theorie über die Kardiognosie der Engel geflossen zu sein scheint, ist bei dem Neuplatoniker Plotin zu finden. Er schreibt in der betreffenden Stelle bezüglich der Erkenntnis der Seelen, bevor sie in den irdischen Leib eingehen, folgendermaßen [2]): „Sie erkennen ihre gegenseitigen Obliegenheiten durch Intuition. Erkennen wir doch auch hier vieles an denen, die schweigen, durch den bloßen Blick. Dort aber ist jeder Körper rein, und ein jeder gleichsam Auge . . . Ohne daß einer es dem anderen sagt, erkennt jener es auf den ersten Blick." Unwillkürlich kommt man auf den Gedanken, daß Augustinus aus Plotin geschöpft hat, wenn man Nachstehendes beachtet: Bezüglich der Seelen der Heiligen im Himmel erklärt auch Augustinus an drei Stellen [3]), daß sie gegenseitig ihre Gedanken schauen. Nun ist aber nach seiner Anschauung die nicht durch einen Leib behinderte Menschenseele den Engeln an natürlicher Würde gleich. Also mußte er auch den Engeln die Fähigkeit zuerkennen, die Gedanken eines anderen Geistes durch Intuition zu erfahren.

Die Tatsächlichkeit der Kardiognosie hat Augustinus den Engeln zeitlebens ohne Bedenken zugesprochen. Aber in jüngeren Jahren war er zur Annahme geneigt, die Engel erführen unsere Gedanken nicht auf geistige Weise, sondern sie läsen dieselben von unserem Leibe ab. Er stellt hierüber in einem Briefe aus dem Jahre 389, also aus der ersten Zeit seiner schriftstellerischen Tätigkeit, folgende originelle Theorie auf: Geist und Körper des Menschen stehen in gegenseitiger Wechselwirkung. Infolgedessen spiegelt sich jeder Vorgang in der Seele im Leibe wider. Ist der geistige Vorgang stark genug, so ist

[1]) August., Contra Acad. I 6.

[2]) Plotin., Ennead. Enn. 4 L. III c. 28 ed. Fr. Dübner, Paris. 1855: *Γιγνώσκοιεν δ' ἂν καὶ τὰ παρ' ἀλλήλων ἐν συνέσει, ἐπεὶ καὶ ἐνταῦθα πολλὰ σιωπώντων γιγνώσκομεν δι' ὁμάσων. ἐκεῖ δὲ καθαρὸν πᾶν τὸ σῶμα, καὶ οἷον ὀφθαλμὸς ἕκαστος . . . πρὶν εἰπεῖν ἄλλῳ ἰδὼν ἐκεῖνος ἔγνω.*

[3]) Serm. 243 c. 5. De div. quaest. 83 qu. 47. Epist. 92 n. 2.

sein Spiegelbild im Körper sogar für unsere schwachen Sinne wahrnehmbar. So sehen wir einem Menschen äußerlich an, ob seine Seele von Zorn, Trauer oder Freude erfüllt ist. Die Engel mit ihrem Luft- oder Ätherleibe haben aber viel schärfere Sinne als wir. Es ist demnach anzunehmen, daß ihnen auch jene schwachen Spuren nicht entgehen, welche die Gedanken unserm Leibe einprägen. Aus den Spuren können sie rückwärts schließen, welche Gedanken unsere Seele beschäftigen [1]).

Bei der Durchsicht seiner Werke am Abende seines Lebens kamen jedoch dem hl. Augustinus Bedenken bezüglich der Richtigkeit dieser seiner Ansicht. Er gesteht in den Retraktationen, er habe seine Meinung mit zu großer Zuversicht vorgetragen. Es sei für uns Menschen eine überaus schwierige, wenn nicht unlösbare Frage, ob die Engel den Menschen die Gedanken vom Leibe ablesen, oder ob sie dieselben auf geistige Weise erfahren [2]).

Die meisten Theologen der Folgezeit haben den Engeln die Kardiognosie abgesprochen. Einzelne haben indes doch die Ansicht Augustins aufgegriffen, wie z. B. Vasquez. Augustinus behauptet, unsere Gedanken, aber nicht unsere Tugenden seien den Dämonen bekannt. In ähnlicher Weise unterscheidet Vasquez zwischen freien Gedanken und freien Willensentschlüssen. Erstere seien den Engeln bekannt, letztere verborgen. Das sei, wie er selbst berichtet, nicht nur seine Ansicht, sondern auch die Meinung anderer Theologen seiner Zeit [3]).

Allgemein verbreitet war unter den voraugustinischen Vätern die Meinung, die Engel seien über viele Geheimnisse der übernatürlichen Ordnung erst von Christus und den Aposteln belehrt worden. So behauptet Chrysostomus [4]), die Engel hätten Gott zum ersten Male geschaut, als das Wort Mensch geworden war; er stützt sich auf 1 Tim. 3, 16: „Gott erschien im Fleische . . . er wurde von den Engeln geschaut."

[1]) Epist. 9 n. 3: Arbitror enim omnem motum animi aliquid facere in corpore; id autem usque ad nostros exire sensus, tam hebetes tamque tardos, cum sunt maiores animi motus; velut cum irascimur aut tristes aut gaudentes sumus. Ex quo licet conicere, cum etiam cogitamus aliquid neque id nobis in nostro corpore apparet, apparere tamen posse aeriis aetheriisve animantibus, quorum est sensus acerrimus et in cuius comparatione noster ne sensus quidem putandus est. Cf. De div. daem. c. 5.

[2]) Retract. II 56: rem dixi occultissimam audaciore asseveratione quam debui: . . . sed utrum si qua quaedam dentur ex corpore cogitantium illis sensibilia, . . . an alia vi et ea spiritali ista cognoscant, aut difficillime potest ab hominibus aut omnino non potest inveniri. [3]) Vasquez, In S. th. 1 Disp. 210 c. 2.

[4]) Chrysost., Homil. 11 in 1. Tim. III (Migne P. gr. XLII 554).

Ambrosius [1]) erklärt, auch über die Person Christi seien die himmlischen Geister im unklaren gewesen. Noch bei seiner Himmelfahrt hätten sie ihrem Zweifel Ausdruck verliehen mit den Worten Ps. 23, 8: „Wer ist dieser König der Herrlichkeit?“ Chrysostomus [2]) wagte sogar die Behauptung, die Engel hätten nicht nur gleichzeitig mit uns, sondern erst durch uns die Geheimnisse Gottes erfahren. Für letztgenannte Ansicht berief er sich auf Eph. 3, 10, wo Paulus die Wirkung seiner Predigt mit den Worten schildert: „damit den Herrschaften und Mächten im Himmel durch die Kirche die mannigfaltige Weisheit Gottes kund werde.“

Auch in diesem Punkte wich Augustinus, wenigstens bezüglich der guten Engel, von der bisherigen Tradition ab. Nach seiner Meinung sind den heiligen Engeln als Vertrauten und Hausgenossen Gottes die Geheimnisse der Übernatur stets bekannt gewesen.

Auch ist er an den Schriftstellen, in denen die gegnerische Richtung eine Stütze zu finden glaubte, nicht stumm vorbeigegangen. Zu Eph. 3, 10 bemerkt er: Mit „Kirche“ ist nicht die Kirche auf Erden, sondern das Engelreich gemeint. Denn dieses verdient in erster Linie den Namen Ekklesia (Versammlung), weil nach der Auferstehung auch unsere Kirche sich dort versammeln wird [3]). Dadurch bekommt die Stelle folgenden die augustinische Auffassung beweisenden Sinn: Das Geheimnis war zwar von Ewigkeit her in Gott verborgen, doch so, daß es den Engeln im Himmel bekannt wurde [4]).

Der zweiten Beweisstelle der Gegner aus 1 Tim. 3, 16 entzieht Augustinus die Beweiskraft durch seine Lehre von der doppelten Erkenntnis der Engel. Seiner Meinung nach will der Apostel hier nur sagen, daß die Engel über die Geheimnisse der Übernatur nicht nur durch die Tageserkenntnis, also durch das Schauen der göttlichen Ideen, Aufschluß erhalten, sondern auch durch die Abenderkenntnis, indem sie die Erfüllung der Geheimnisse schauen [5]).

[1]) Ambros., De Mysteriis c. 7 (Migne P. lat. XVI 400).

[2]) Chrysost., Homil. 4 de Incomp. (Migne P. gr. XLVIII 730).

[3]) De Gen. ad lit. V 19 n. 38: ibi [scil. apud angelos] primitus Ecclesia, quo post resurrectionem et ista Ecclesia congreganda est, ut simus aequales Angelis Dei.

[4]) Ibid. n. 38: Sic ergo fuit hoc absconditum a saeculis in Deo, ut tamen innotesceret Principibus et Potestatibus in caelestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei.

[5]) Ibid. n. 39: Quod autem non in Deo tantum innotescit Angelis, quod absconditum est, verum etiam hic eis apparet, cum efficitur atque propalatur . . Apostolus ita testis est: . . . manifestum est in carne . . . apparuit Angelis.

Trotz des Ansehens des hl. Augustinus hat die gegnerische Auffassung bis in die Zeit der Scholastik hinein ihre Vertreter gefunden. So erklärt z. B. noch der hl. Bernhard, vor der hl. Jungfrau habe keiner der seligen Geister außer dem Erzengel Gabriel das Geheimnis der Menschwerdung gekannt [1]). Den vollen Sieg errang die augustinische Ansicht erst, nachdem der hl. Thomas mit seiner Autorität für sie eingetreten war [2]).

Anders verhält es sich nach Augustinus mit der Kenntnis der gefallenen Geister bezüglich der Geheimnisse aus der übernatürlichen Ordnung. Sie werden nicht von Gott durch die Tageserkenntnis über die Geheimnisse der Übernatur unterrichtet [3]). Trotzdem sind ihnen aber viele Dinge der übernatürlichen Ordnung bekannt. Daß ihr Wissen hierüber nicht unbedeutend ist, verraten die Worte jenes Dämonen, der Christus also anredete (Marc. 1, 24): „Was haben wir mit dir zu schaffen, Jesus von Nazareth? Bist du gekommen, uns vor der Zeit zu verderben?“ [4])

Woher schöpfen nun die Dämonen solches Wissen? Augustinus nennt zwei Quellen: Erstens können sie nach seiner Meinung einzelne Sachen von den Propheten und heiligen Engeln erfahren [5]) und zweitens auch manches aus Wirkungen erschließen, durch die sich die Übernatur in der natürlichen Ordnung manifestiert [6]). Ein Beispiel der letztgenannten Art sieht Augustinus in dem Verhalten der Dämonen dem Heiland gegenüber. Zu Anfang seiner öffentlichen Tätigkeit wurde Christus vom Teufel versucht. Der Teufel wußte nicht genau, wen er vor sich hatte; durch die Versuchung wollte er es erfahren. Als dann später Engel hinzutraten und ihm dienten und überhaupt seine Gottheit sich mehr und mehr offenbarte, da wurde es den Dämonen klar, daß Gott selbst in Knechtsgestalt auf Erden wandelte, und sie gaben jeden Widerstand auf [7]).

[1]) Bernard., Super Missus est Homil. I 2 (Migne P. lat. CLXXXIII 57).

[2]) Thomas, Comment. in epist. ad Eph. c. 3 lect. III (Opp. omn., Parisiis 1889, tom. XXI).

[3]) De civ. Dei IX 21: Innotuit . . . [scil. Jesus] daemonibus non per id, quod est vita aeterna et lumen incommutabile . . .

[4]) Ibid.: Clarum est in his verbis, quod in eis [scil. daemonibus] . . . tanta scientia erat . . .

[5]) De Trin. Dei IV 17 n. 23: quaedam de societate et civitate sanctorum et de vero Mediatore a sanctis Prophetis vel Angelis [scil. audierunt].

[6]) De civ. Dei IX 21: Innotuit [scil. Jesus] . . . daemonibus per quaedam temporalia suae virtutis effecta et occultissimae signa praesentiae.

[7]) Ibid.: quando . . . aliquanto altius latuit, dubitavit de illo daemonum princeps eumque tentavit, an Christus esset explorans . . . Post illam vero tentationem, cum Angeli . . . ministrarent ei, . . . magis magisque innotescebat daemonibus quantus esset, ut ei iubenti, . . . resistere nullus auderet.

Das Vorauswissen zukünftiger Dinge ist nach der Heiligen Schrift nur Gott eigentümlich. So fordert beim Propheten Isaias Jahwe die Götter der Heiden auf, ihre Gottheit durch Voraussagen zukünftiger Ereignisse zu beweisen (Is. 41, 23): „Verkündet, was in Zukunft eintreten wird, so werden wir erkennen, daß ihr Götter seid.“ Dieselbe Sprache führen auch die voraugustinischen Väter [1]).

Augustinus unterscheidet auch hier wieder zwischen den guten und den gefallenen Engeln. Den ersteren spricht er die Kenntnis der Zukunft zu, den letzteren spricht er sie mit aller Entschiedenheit ab, weil nur die heiligen Engel durch die Anschauung Gottes am Wissen Gottes teilnehmen [2]).

Nun blühte zur Zeit des großen Bischofs von Hippo noch die Wahrsagerei in den verschiedensten Formen. Das Volk war davon überzeugt, daß Menschen von bösen Geistern zukünftige Dinge erfahren können, daß also die bösen Geister selbst die Zukunft schauen. Mit großem Eifer hat Augustinus an der Ausrottung dieses Irrtums gearbeitet.

Zunächst erklärt er als feiner Beobachter der Volkspsyche, wie die Wahrsagekunst zu ihrer Berühmtheit gekommen ist. Was nicht eintrifft, so führt er aus, vergessen die Leute. Ihr Interesse wird nur von den Fällen in Anspruch genommen, in denen durch reinen Zufall die Voraussage eintrifft. Diese Fälle werden weiter erzählt, sie bleiben im Gedächtnis haften, und so kommen die Wahrsager in den Ruf, vieles vorausgesagt zu haben [3]).

Doch will Augustinus keineswegs behaupten, daß es immer reiner Zufall ist, wenn die Prophezeiungen der Wahrsager in Erfüllung gehen. Manchmal erfahren nach seiner Meinung die Wahrsager, was in Zukunft eintreten wird, durch Einflüsterungen böser Geister [4]). Er verweist auf die Heilige Schrift, welche

---

[1]) Tertull., Apolog. c. 20 ed. G. Rauschen, Bonn. 1906 (Florileg. Patrist. fasc. VI): Idoneum testimonium divinitatis veritas divinationis.

[2]) De civ. Dei IX 22: in aeternis atque incommutabilibus Dei legibus, quae in eius sapientia vivunt, mutationes temporum praevidere . . . quod sanctis Angelis recta discretione donatum est.

[3]) De divers. quaest. 83 qu. 45 n. 2: Cum autem multa vera eos praedixisse dicatur, ideo fit, quia non tenent homines memoria falsitates erroresque eorum; sed non intenti, nisi in ea quae illorum responsis provenerint, ea quae non provenerint obliviscuntur: et ea commemorant, quae non arte illa, quae nulla est, sed quadam obscura rerum sorte contingunt.

[4]) De Gen. ad lit. II 17 n. 37: fatendum est, quando ab istis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanae mentes patiuntur. Quod . . . spirituum seductorum operatio est.

vor jenen gottlosen Männern mit folgenden Worten warnt [1]): „Wenn sie euch etwas sagen, und es trifft ein, so glaubet ihnen doch nicht."

Augustinus bleibt aber trotzdem bei seiner obengenannten Behauptung, daß die Dämonen auf keinen Fall mit allwissendem Auge in die Zukunft schauen können. Ihre ganze Kunst besteht nach seiner Meinung darin, daß sie es verstehen, den Anschein zu erwecken, als wüßten sie Dinge, die noch im Schoße der Zukunft verborgen ruhen.

In den meisten Fällen, so behauptet er, sagen die Dämonen lediglich ihre eigenen Handlungen voraus. Haben sie z. B. von Gott die Erlaubnis erhalten, einen Menschen auf das Krankenlager zu werfen, so können sie die Krankheit des betreffenden voraussagen. Haben sie die Vollmacht bekommen, einem verdorbenen und irdischgesinnten Menschen, von dessen Willfährigkeit sie überzeugt sind, Verbrechen anzuraten, so können sie dessen Schandtaten vorausverkündigen [2]). Aber die Dämonen sind, wie Augustinus bemerkt, auch in solchen Fällen nicht sicher, ob ihre Prophezeiungen in Erfüllung gehen werden, weil manchmal plötzlich von höherer Seite ein Befehl kommt, der alle ihre Pläne über den Haufen wirft [3]).

In anderen Fällen, so erklärt er weiter, sagen die Dämonen nur naturnotwendige Ereignisse voraus. So kann ein böser Geist aus der Beschaffenheit der Luft auf das Kommen eines Sturmes schließen, wie ein Arzt aus der Beschaffenheit einer Krankheit deren Verlauf voraussieht. In beiden Fällen liegt ein rein natürliches Wissen vor. Es wird von der Ursache auf die Wirkung geschlossen. Auf diese Weise können die Dämonen vieles voraussehen, was uns schlechterdings verborgen ist, weil uns oft die natürlichen Anzeichen kommender Ereignisse entgehen. Aber damit haben wir noch keine Ursache, jenen Geistern göttliches Wissen beizumessen. Sprechen wir doch

[1]) De doctr. Christ. II 23: Hoc genus fornicationis animae salubriter divina Scriptura non tacuit, neque ab ea sic deterruit animam, ut propterea talia negaret esse sectanda, quia falsa dicuntur a professoribus eorum, sed etiam „si dixerint vobis", inquit, „et ita invenerit, ne credatis eis".

[2]) De div. daem. c. 5: sciendum est, . . . ea plerumque [scil. daemones] praenuntiare, quae ipsi facturi sunt. Accipiunt enim saepe potestatem et morbos inmittere et ipsum aerem vitiando morbidum reddere, et perversis atque amatoribus terrenorum commodorum malefacta suadere, de quorum moribus certi sunt, quod sint eis talia suadentibus consensuri.

[3]) De div. daem. c. 6: Falluntur quidem, quia, cum suas dispositiones praenuntiant, ex improviso desuper aliquid jubetur, quod eorum consilia cuncta perturbet.

auch nicht einem Arzte göttliches Wissen zu, wenn wir nicht wie er den Verlauf einer Krankheit voraussagen können [1]). Und auch solche Prophezeiungen gehen, wie Augustinus sagt, bisweilen nicht in Erfüllung, weil manchmal der Naturlauf plötzlich und unerwartet von heiligen Engeln abgeändert wird [2]). Es geht dann den Dämonen wie einem Arzte, der nach sorgfältiger Untersuchung einem Kranken die Genesung in Aussicht gestellt hat, und dem der Patient dann doch aus irgend einer unvorhergesehenen Ursache stirbt [3]).

Außerdem können die bösen Geister nach Augustinus die Taten der Menschen voraussagen, weil es ihnen nach seiner Meinung ein leichtes ist, die Pläne der Menschen kennen zu lernen. Uns, die wir von den Plänen nichts gewußt haben, muß derartiges Wissen wunderbar erscheinen [4]).

Eine weitere Quelle, aus der die Dämonen ihr Wissen über zukünftige Ereignisse schöpfen, sieht er in prophetischen Aussprüchen heiliger Engel und Menschen [5]). Diese Deutung scheinbarer Weissagungen der Dämonen finden wir übrigens schon bei Tertullian [6]).

Schließlich kommt es, wie unser Kirchenvater behauptet, vor, daß die Dämonen durch Schilderung eines bereits der Vergangenheit angehörenden Ereignisses den Anschein erwecken, als schauten sie in die Zukunft. Die Menschen hören nämlich oft von einem Ereignis erst nach mehreren Tagen, besonders wenn es sich in einer fernen Gegend zugetragen hat. Die Dämonen mit ihren scharfen Sinnen und bei der wunderbaren Geschwindigkeit ihrer feinen Körper können viel früher davon

[1]) De div. daem. c. 5: aliquando . . . quae naturalibus signis futura praenoscunt, quae signa in hominum sensus venire non possunt, ante praedicunt. neque enim quia praevidet medicus, quod non praevidet eius artis ignarus, ideo iam divinus habendus est. quid autem mirum, si quemadmodum ille in corporis humani vel perturbata vel modificata temperie seu bonas seu malas futuras praevidet valetudines; sic daemon in aeris affectione atque ordinatione sibi nota, nobis ignota futuras praevidet tempestates?

[2]) De div. daem. c. 6: falluntur etiam in causis naturalibus . . . quia et haec ab Angelis . . . ex alia dispositione ignota daemonibus ex improviso ac repente mutantur.

[3]) Ibid.: tamquam si aliquid aegro extrinsecus accidat, quo moriatur, quem medicus veris salutis praecedentibus signis victurum esse promiserat.

[4]) De div. daem. c. 5: aliquando et hominum dispositiones . . . tota facilitate perdiscunt atque hinc etiam multa futura praenuntiant, aliis videlicet mira, quia ista disposita non noverunt.

[5]) De Trin. Dei IV 17 n. 22: Audiunt enim ista et aeriae potestates, sive Angelis ea nuntiantibus sive hominibus: et tantum audiunt, quantum opus est ille iudicat, cui subiecta sunt omnia.

[6]) Tertull. Apolog. c. 22.

erzählen. Dadurch werden die Menschen zu dem Irrtum verleitet, als ob die Dämonen das Ereignis vorausgesehen hätten [1]). Auch diesen Gedanken hatte schon Tertullian ausgesprochen mit den Worten: „Die Schnelligkeit hält man für Göttlichkeit“ [2]).

Zehntes Kapitel.

Die Willensfreiheit der Engel.

In Übereinstimmung mit den Vätern der Vorzeit betonte Augustinus, daß die vernunftbegabten Engel sich auch des Vorzugs der Willensfreiheit erfreuen [3]). Namentlich zog er aus der Bestrafung der Engel den Schluß, daß ihre Handlungen in den Augen Gottes sittlichen Wert haben, also mit Freiheit gesetzt sein müssen [4]).

Die Willensfreiheit der Engel sowie die der Vernunftgeschöpfe überhaupt mußte Augustinus gegen die Angriffe der Manichäer verteidigen, die durch die Behauptung, das Gute in der Welt fließe mit Naturnotwendigkeit aus einem guten Prinzip, das Böse aus einem bösen, jede geschöpfliche Freiheit leugneten. Sie bekämpften die christliche Lehre, die nur ein einziges und zwar gutes Prinzip kennt, durch folgende Behauptung: Gäbe es nur ein gutes Prinzip, so würde es bei seiner Allmacht und Güte den Geschöpfen von vornherein die Möglichkeit zu sündigen genommen haben. Das Böse, das tatsächlich vorhanden ist, zeigt, daß die Macht des guten Prinzips durch die Macht eines bösen eingeschränkt ist.

Wollte Augustinus ihnen gegenüber die Willensfreiheit der Geschöpfe und somit die der Engel wirksam verteidigen, so mußte er beweisen, daß die Existenz eines guten Gottes und die Freiheit seiner Geschöpfe zu sündigen sich gegenseitig nicht ausschließen. In dieser Richtung bewegen sich denn auch alle seine Beweise für die Willensfreiheit der Geschöpfe. Wir können hier nur flüchtig die Hauptgedanken skizzieren.

---

[1]) De Gen. ad lit. XII 17 n. 34: alicubi longe iam facta quod nuntiant, quae post aliquot dies vera esse firmentur, non est mirandum. Possunt enim hoc efficere, non solum acrimonia cernendi etiam corporalia incomparabiliter praestantiore quam nostra est, sed etiam corporum ipsorum longe utique subtiliorum, mira velocitate. Cf. De div. daem. c. 3.

[2]) Tertull. Apolog. c. 22.

[3]) De civ. Dei XXII 1: Qui [scil. Deus] liberum arbitrium . . . intellectuali naturae [scil. angelorum] tribuit.

[4]) Ibid.: casum angelorum voluntarium iustissima poena sempiternae infelicitatis obstrinxit.

Gott kann das Böse zulassen. Denn durch das Böse wird die Welt, das Werk Gottes, nicht geschändet. Wohl ist das Böse seinem Wesen nach ein Defekt. Aber auch Defekte können im Dienste der Schönheit stehen. Die Pausen eines Liedes sind auch Defekte, Ausfälle von Tönen, und doch gewinnt durch sie der Gesang an Lieblichkeit. Der Schatten eines Gemäldes ist ebenfalls ein Defekt, ein Mangel an Farbe, aber zur Hervorhebung einzelner Partien ist er unentbehrlich. In dieser Weise muß auch das Böse in der Welt unter der Leitung der göttlichen Vorsehung der Schönheit des Weltganzen dienen [1]).

Auch die Güte Gottes wird nicht etwa durch das Unglück, in das ein Teil der Geschöpfe durch die Freiheit zu sündigen stürzt, verdunkelt, vielmehr erst recht beleuchtet. Denn die Erfahrung lehrt, daß nichts so geeignet ist, uns den Wert eines Gutes zum Bewußtsein zu bringen, als der Verlust desselben. Z. B. werden wir den Wert des Auges am besten beim Anblick eines armen Blinden schätzen lernen. So werden wir auch durch die Verluste, welche die Geschöpfe durch die Sünde erleiden, aufmerksam gemacht auf die hohen Güter, mit denen sie Gottes freigebige Güte ausgestattet hat. Das Unglück z. B., in das viele Engel durch den Verlust der Anschauung Gottes geraten sind, lenkt unsere Aufmerksamkeit auf das hohe Glück, das Gott den Engeln durch die beseligende Anschauung gewährt [2]).

Drittens steht die Freiheit der Geschöpfe zu sündigen nicht im Widerspruch mit Gottes Macht und Güte, weil Gott das Böse zum Guten zu lenken weiß. Denn sicher zeugt es von größerer Macht und Güte, aus dem Bösen Gutes hervorgehen zu lassen, als es einfach zu verhüten [3]).

---

[1]) De Gen. ad lit. imperf. lib. c. 5 n. 25: in cantando interpositiones silentiorum certis moderatisque intervallis, quamvis vocum privationes sint, bene tamen ordinantur ab iis qui cantare sciunt, et suavitati universae cantilenae aliquid conferunt. Et umbrae in picturis eminentiora quaeque destinguunt, ac non specie, sed ordine placent . . . et vitiorum nostrorum . . . Deus . . . ordinator est, cum eo loco peccatores constituit, et ea perpeti cogit quae merentur.

[2]) De civ. Dei XXII 1: Nam sicut caecitas oculi vitium est et idem ipsum indicat ad lumen videndum esse oculum creatum, ac per hoc etiam ipso vitio suo excellentius ostenditur ceteris membris membrum capax luminis, . . . ita natura, quae fruebatur Deo, optimam se institutam docet etiam ipso vitio, quo ideo misera est quia non fruitur Deo . . .

[3]) Ibid.: cum praesciret [scil. Deus] angelos quosdam . . . tanti boni desertores futuros, non eis ademit hanc potestatem, potentius et melius esse iudicans etiam de malis bene facere quam mala esse non sinere.

Elftes Kapitel.

Das Rangverhältnis zwischen den Engeln und den übrigen Geschöpfen.

Als Geistern gebührt auch nach dem hl. Augustinus den Engeln der Vorrang vor den Körpern. Er geht von dem Satze aus, daß ein Wesen um so vollkommener ist, je weniger es der Veränderlichkeit unterworfen ist, und schließt folgendermaßen: Am vollkommensten ist Gott, denn er ist absolut unveränderlich. Bei den körperlichen Dingen gibt es räumliche und zeitliche Veränderungen. Darum stehen die geschaffenen Geister über den Körpern, weil es bei ihnen nur zeitliche Veränderungen gibt [1]). Wie dieser letzte Satz zu verstehen ist, ist bereits im Kapitel über das Verhältnis der Engel zum Raume dargelegt worden [2]).

Die Engel teilen die Geistnatur mit der Menschenseele. Es erhebt sich demnach die weitere Frage, wie Augustinus über das Rangverhältnis zwischen den Engeln und den Menschen gedacht hat. Er gibt uns hierauf eine ausführliche Antwort in dem im Jahre 428, also gegen Ende seines Lebens verfaßten Werke „Contra Maximinum haereticum Arianorum episcopum libri duo". Sie lautet [3]): Bezüglich ihres Körpers stehen die Menschen den Engeln nach. Betreffs der Seele aber ist zu unterscheiden: Die Seele in dem durch die Sünde Adams erblich belasteten Zustande muß den Engeln an natürlicher Würde weichen. Über der unverdorbenen Menschenseele dagegen, wie wir sie in Christus verehren, steht nur Gott. Wohl heißt es in der Heiligen Schrift von Christus (Ps. 8, 6): „Du hast ihn um ein geringes unter die Engel erniedrigt" [4]). Aber mit dieser Erniedrigung ist nur sein Leiden und Sterben gemeint, nicht aber ist behauptet, daß die Menschennatur der Engelnatur nachsteht. Daß diese Auslegung richtig ist, wissen

---

[1]) Vgl. S. 24 Anm. 4. [2]) Vgl. S. 24.

[3]) Augustin. Contra Maxim. Arian. II 25: Maiores angeli dici possunt homine, quia maiores sunt hominis corpore: maiores sunt et animo, sed in forma quam peccati originalis merito corruptibile aggravat corpus. Natura vero humana, qualem naturam Christus humanae mentis assumpsit, quae nullo peccato potuit depravari, solus maior est Deus. Denique propter quod dictum sit, Minorasti eum modico minus quam angelos: aperuit Scriptura, ubi legitur, Eum autem modico minus quam angelos minoratum vidimus Jesum propter passionem mortis. Non ergo propter naturam hominis, sed propter passionem mortis. Natura vero hominis, quae mente rationali et intellectuali creaturas ceteras antecedit, Deus solus est maior.

[4]) Ps. 8, 6 lautet nach der Vulgata: Minuisti eum paulo minus ab Angelis.

wir vom heiligen Paulus, der jenen Psalmvers in folgender Weise kommentiert (Hebr. 2, 9): „Ihn aber, Jesus, haben wir nur um ein geringes erniedrigt gesehen wegen seines Todesleidens“ [1]). Nach Augustinus besitzen die Engel und die Menschenseelen denselben Grad der Vollkommenheit [2]).

Zunächst mochte es wohl die Ehrfurcht vor der Seele Christi sein, die den hl. Augustinus zu einer so hohen Wertung der Menschenseele aufforderte. Ferner schloß er aus Matth. 22, 30: „Sie werden wie die Engel Gottes im Himmel sein“ auf eine vollständige Gleichheit der Menschen im Glorienstande mit den Engeln im Himmel [3]). Unter dieser Voraussetzung aber lag ein weiterer Schluß auf die Gleichheit der Menschenseele mit dem Geiste der Engel nahe. Drittens machen wir die eigentümliche Wahrnehmung, daß auch andere bedeutende Väter und Schriftsteller der ersten christlichen Jahrhunderte möglichst stark, bisweilen zu stark die Vorzüge der Menschennatur gegenüber der Engelnatur gepriesen haben [4]). Tertullian stellt sogar die Menschen über die Engel [5]). Die genannte Erscheinung dürfte demnach auch aus den Zeitverhältnissen heraus zu erklären sein. Noch war das Heidentum mit seinem Götterglauben nicht erloschen. Es bestand deshalb die Gefahr, daß die Verehrung der heidnischen Götter auf die Engel übertragen wurde, zumal tatsächlich die Engel auch Götter genannt wurden [6]). Wie energisch die Väter gegen diese Gefahr gekämpft haben, ist bekannt. Es ist nicht zu leugnen, daß in jenem Kampfe der Gedanke, Menschen und Engel seien einander an Würde gleich, eine recht geeignete Waffe lieferte.

Zwölftes Kapitel.

Die Tätigkeit der Engel.

Unser Wissen über die Art und den Umfang der Tätigkeit der Engel ist beschränkt. Der theologisch und philosophisch geschulte Augustinus hat sich mit großem Eifer um die Erforschung des in Frage stehenden Problems bemüht. Seine

[1]) Vulgata Hebr. 2, 9: Eum autem, qui modico quam Angeli minoratus est, videmus Jesum propter passionem mortis, gloria et honore conoratum . . .

[2]) De quant. animae c. 34 n. 78: Omnibus praestantiorem animam humanam esse diximus . . . quiddam est deterius, quiddam par: deterius, ut anima pecoris; par, ut angeli: melius autem nihil: Cf. De lib. arb. III 11 n. 32.

[3]) De civ. Dei XI 13.

[4]) Chrysost., Homil. 4 De incomp. (Migne P. gr. XLVIII 730).

[5]) Tertull., Adversus Marcion. II 8 ex rec. A. Kroymann, Vindob. 1906 (C S E L XXXXVII pars III). [6]) Vgl. S. 4 oben.

Ausführungen sind klar und umfassend, und die Folgezeit hat wesentlich Neues nicht zu bieten vermocht. Wir gliedern das vorliegende Kapitel in folgende vier Abschnitte: erstens die Tätigkeit der Engel im Gegensatz zur Schöpfertätigkeit Gottes, zweitens die körperliche Tätigkeit der Engel, drittens die geistige Tätigkeit der Engel, viertens die Abhängigkeit der Engel bezüglich ihrer Tätigkeit von der Erlaubnis Gottes.

Festzustellen, wie weit im einzelnen die Macht der Engel reicht, ist nach Augustinus nur dem möglich, der die Gabe der Unterscheidung der Geister besitzt; doch soviel könne man mit Gewißheit sagen, daß die Macht der Engel von Natur aus beschränkt ist [1]).

Die Wahrheit, daß die Macht der Engel eine beschränkte ist, hat Augustinus mit besonderem Eifer verteidigt. Plato hatte nämlich, wie Augustinus berichtet, gelehrt, die Engel hätten im Auftrage oder mit Erlaubnis Gottes alle Lebewesen mit Einschluß des Menschen erschaffen [2]). Demgegenüber galt es, die unüberbrückbare Kluft zwischen dem schöpferischen Wirken Gottes und der geschöpflichen Tätigkeit der Engel zu betonen.

Zunächst hielt Augustinus es für notwendig, die Begriffe „schöpferische Tätigkeit" und „geschöpfliche Tätigkeit" bezüglich ihres Inhalts klarzustellen. Er erklärt: Drei Güter besitzt jedes Geschöpf, die es nur aus der Hand des Schöpfers empfangen kann: Dasein, Wesenheit und Kraft, oder mit andern Worten: Die Seinsform, die Wesensform und die Wirkform [3]). Eva z. B., insofern sie Geschöpf, Mensch und Weib war, kann nur von Gott, nicht von den Engeln erschaffen worden sein. Wenn Engel überhaupt bei ihrer Erschaffung tätig gewesen sind, dann haben sie vielleicht den Adam eingeschläfert und ihm die Rippe schmerzlos aus dem Leibe gezogen [4]).

[1]) De Trin. Dei III 9 n. 18: Quid autem possint per naturam . . . et quid per ipsius naturae suae conditionem facere non sinantur, homini explorare difficile est, immo vero impossibile, nisi per illud donum Dei, quod Apostolus commemorat, dicens, Alii diiudicatio spirituum . . . quaedam . . . non possunt, quia ille non permittit, a quo illis est talis naturae modus . . .

[2]) De civ. Dei XII 25: Illi autem qui Platoni suo credunt non ab illo summo Deo, qui fabricatus est mundum, sed ab aliis minoribus, quos quidem ipse creaverit, permissu sive iussu eius animalia facta esse cuncta mortalia, in quibus homo praecipuum . . . teneret locum . . . Cf. Plato, Timaeus c. 41.

[3]) De civ. Dei V 11: A quo est omnis modus omnis species omnis ordo; a quo est mensura numerus pondus; a quo est quidquid naturaliter est, cuiuscumque generis est, cuiuslibet aestimationis est; a quo sunt semina formarum formae seminum motus seminum atque formarum.

[4]) De Gen. ad lit. IX 15: Aliter ergo quaeritur quemadmodum sit soporatus Adam, costaque eius sine ullo doloris sensu a corporis compagine de-

Die Engel können demnach kein Ding erschaffen. Sie können sich nur rein äußerlich an den geschaffenen Dingen betätigen. Dem Wesen nach ist ihre Tätigkeit nichts anderes als Bewegung. Man kann ihr Wirken mit dem eines Landmanns oder eines Arztes vergleichen: Der Landmann pflanzt ein Reis ins Erdreich, aber die Kraft, Wurzel zu fassen, zu sprossen und zum Baume heranzuwachsen, hat das Reis nicht vom Landmanne, sondern von Gott. Ebenso stammen die Heilmittel von Gott, der Arzt kann sie nur zusammenstellen und verordnen [1]).

Nun stand Behauptung gegen Behauptung. Plato hatte gesagt, die Engel könnten Lebewesen erschaffen, also schöpferisch tätig sein. Augustinus leugnete es. Er war sich bewußt, daß er durch seine bloße Behauptung den eingewurzelten Irrtum der Gegner nicht ausrotten konnte. Er unternahm es deshalb, die Entstehung des Irrtums zu erklären und dadurch dem Irrtum selbst den Boden zu entziehen. Eine solche Erklärung schien ihm überdies um so mehr geboten, als auch die Heilige Schrift den Engeln Schöpfertätigkeit zuzuschreiben scheint, wenn sie berichtet, daß die Magier Pharaos mit Hilfe der Dämonen Schlangen und Frösche hervorgebracht haben [2]). Die Erklärung des geistreichen Gelehrten von Hippo lautet folgendermaßen: Gott hat bei der Weltschöpfung in die Elemente einen Ursamen gelegt, aus dem sich auf seinen Weckruf am dritten, fünften und sechsten Schöpfungstage Pflanzen und Tiere entwickelten. Jener Ursame hat aber nur insoweit die Entwicklung angetreten, als die Bedingungen für das Wachstum gegeben waren. Ein Teil des Samens schlummert deshalb auch heute noch im Schoße der Elemente. Kommt er durch irgend einen Umstand in eine entwicklungsfähige Lage, so entstehen auch jetzt noch daraus Tiere und Pflanzen, die sich ihrerseits auf die uns bekannte Weise fortpflanzen. So erklärt es sich, daß oft an einem Orte Pflanzen wachsen, ohne daß Same ausgestreut wurde, und daß Tiere entstehen, die nicht durch Zeugung anderer Tiere hervorgebracht wurden. Von den jungen Bienen z. B. steht es fest, daß sie nicht von alten Bienen abstammen, sondern von jenem Ursamen, den die alten Bienen beim Umherfliegen suchen und zusammentragen. Den Engeln muß es bei ihren scharfen Sinnen ein leichtes sein, den Ursamen zu finden

tracta sit. Haec enim fortasse dicantur potuisse per Angelos fieri . . . quo illa et creatura et homo et femina erat, nonnisi in illo opere Dei factum, quod Deus non per Angelos, sed per semetipsum . . . operatur . . .

[1]) Ibid. n. 28: Voluntas vero Angelica . . . naturalibus motibus de rebus subiectis tamquam materiam ministrare . . . more agricolandi vel medendi potest.

[2]) Vgl. Exod. 7, 12.

und in entwicklungsfähige Lage zu bringen. Sie sind auch mit den Bedingungen vertraut, unter denen das Wachstum beschleunigt wird. Wissen doch auch schon wir Menschen, daß Fleisch in der Wärme schneller madig wird als in der Kälte. Es ist demnach wohl denkbar, daß tatsächlich unter der Tätigkeit der Engel Tiere entstehen. Aber wie der Bauer, der den Boden zubereitet und den Samen ausstreut, nicht Schöpfer der Früchte ist, so sind auch die Engel nicht Schöpfer der Tiere [1]).

Heute wissen wir, daß die Theorie des hl. Augustinus falsch ist, weil sie von unrichtigen Voraussetzungen ausgeht. Gleichwohl muß man gestehen, daß sie zu einer Zeit, in der man allgemein an die Entstehung von Lebewesen ohne vorhergehende Zeugung glaubte, überaus geeignet war, die Menschen von dem Irrtum abzubringen, daß Engel Tiere erschaffen können.

Wenn wir die Tätigkeit der Engel in eine körperliche und geistige einteilen, so folgen wir damit dem Beispiele des hl. Augustinus selbst [2]).

Bezüglich der körperlichen Tätigkeit der Engel stellt Augustinus hauptsächlich zwei Sätze auf. Der eine handelt von dem Umfange, der andere von der Art und Weise ihrer Tätigkeit.

Bezüglich des Umfanges bemerkt er, daß die Engel in gleichem, ja in noch höherem Maße als die Menschen sich in der Körperwelt betätigen können. Schon die Macht der bösen Geister, die geringer ist als die der guten, übersteigt alle unsere Vermutungen. Wer würde z. B. dem Teufel die Macht zutrauen,

[1]) De Trin. Dei III 8 n. 13: Omnium quippe rerum quae corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quaedam semina in istis corporeis mundi huius elementis latent. Alia sunt enim haec iam conspicua oculis nostris ex fructibus et animantibus; alia vero illa occulta istorum seminum semina, unde iubente Creatore produxit aqua prima natalitia et volatilia, terra autem prima sui generis germina, et prima sui generis animalia. Neque enim tunc in huiuscemodi foetus ita producta sunt, ut in eis quae producta sunt vis illa consumpta sit: sed plerumque desunt congrua temperamentorum occasiones quibus erumpant, et species suas peragant . . . quia nisi talis aliqua vis esset in istis elementis, non plerumque nascerentur ex terra quae ibi seminata non essent; nec animalia tam multa, nulla marium foeminarumque commixtione praecedente . . ., quae tamen crescunt et coeundo alia pariunt, cum illa nulla coeuntibus parentibus orta sint. Et certe apes semina filiorum non coeundo concipiunt, sed tamquam sparsa per terras ore colligunt . . . ergo . . . non solum malos, sed nec bonos angelos fas est putare creatores, si pro subtilitate sui sensus et corporis, semina rerum istarum nobis occultiora noverunt, et ea per congruas temperationes elementorum latenter spargunt, atque ista gignendarum rerum et accelerandorum incrementorum praebent occasiones.

[2]) De Gen. ad lit. VIII 25 n. 47: Quod autem adtinet ad creaturae angelicae actionem . . . ipsa extrinsecus adiuvat, et per illa visa quae similia sunt corporalibus, et per ipsa corpora quae angelicae subiacent potestati.

durch Feuer vom Himmel Vieh zu töten, wie es nach dem Bericht des Buches Job tatsächlich geschehen ist [1]).

Über die Art und Weise, wie die Engel sich körperlich betätigen, hat Augustinus nicht gewagt, eine bestimmte Theorie aufzustellen. Er erklärt, die körperliche Tätigkeit der Engel gehöre zu den himmlischen Dingen, diese aber seien unerforschlich gemäß dem Ausspruche der Heiligen Schrift (Sap. 9, 14): „Wer aber wird erforschen, was im Himmel ist?“ [2])

Nur bezüglich der Frage, auf welche Weise die Engel den Menschen in den verschiedensten Gestalten erscheinen können, hat er uns seine Meinung mitgeteilt. Er stellt hierüber folgende Theorie auf: Entweder bilden sich die Engel aus den gröberen irdischen Elementen einen Leib und bedienen sich desselben, wie wir uns eines Kleides bedienen. Ein anderes Aussehen können sie sich in diesen Falle dadurch geben, daß sie den angenommenen Leib in der Weise umändern, wie wir ein Kleid umändern oder wenden. Oder aber die Engel haben die Gewalt, ihrem eigenen Leibe jede beliebige sichtbare Gestalt zu geben. Absurd könne man diese Ansicht nicht nennen, da es ja schon den Menschen möglich ist, durch heftige Affekte ihr äußeres Aussehen zu verändern. Welche von beiden Theorien richtig ist, wagt er nicht zu entscheiden, und welcher er auf Grund der Heiligen Schrift den Vorzug gibt, will er nicht sagen, um nicht zu längeren Ausführungen gezwungen zu sein [3]). Wir wissen, daß die Folgezeit sich für die erstgenannte Theorie entschieden hat.

[1]) In Ps. 77 n. 28: Quod autem pertinet ad istam materiam corporalem visibilium elementorum, puto quod ea possunt uti angeli, . . . quemadmodum et homines . . . utuntur . . . talibus . . . Sed in haec angelis longe amplior est potestas . . ., quamvis utique maior bonis . . . In libro autem fidelissimo legimus diabolum potuisse etiam de caelo ignem immittere, ad sancti viri tantum pecorum numerum mirabili et horrendo impetu consumendum, quod diabolo tribuere nemo fidelium fortassis auderet, nisi sanctae Scripturae auctoritate legeretur.

[2]) De Trin. Dei III 10 n. 21: quae in coelis sunt autem, quis investigabit? . . . quae in coelis, sunt quidem, non investigamus, quo rerum genere . . . et eorum [scil. angelorum] quaedam corporalis actio continetur . . .

[3]) De Trin. Dei III 1 n. 5: Sed fateor excedere vires intentionis meae, utrum angeli manente spiritali sui corporis qualitate per hanc occultius operantes, assumant ex inferioribus elementis corpulentioribus, quod sibi coaptatum, quasi aliquam vestem mutent et vertant in quaslibet species corporales . . .: an ipsa propria corpora sua transforment in quod voluerint . . . Et quamvis haec, quoniam homo sum, nullo exprimento possim comprehendere, sicut angeli qui haec agunt, et magis ea norunt quam ego novi, quatenus mutetur corpus meum in affectu voluntatis meae . . .: quid horum tamen ex divinarum Scripturarum auctoritatibus credam, nunc non opus est dicere ne cogar probare, et fiat sermo longior . . .

Aus dem umfangreichen Material, das wir in den Schriften des hl. Augustinus über die geistige Tätigkeit der Engel finden, können wir nur das Wesentlichste herausgreifen.

Er schreibt den Engeln die Fähigkeit zu, die Menschen in den Zustand der Vision zu versetzen, und zwar in den der visio spiritalis. Sie besteht darin, daß der Mensch mit seiner Vorstellungskraft (spiritus) Abbilder von Körpern oder körperlichen Vorgängen schaut [1]). Auch hier scheidet Augustinus wieder scharf zwischen dem Tätigkeitsgebiet Gottes und dem der Engel. Vermögen die Engel den Menschen in die visio spiritalis zu versetzen, so ist Gott allein imstande, den Menschen mit der höherstehenden, rein geistigen Vision, der visio intellectualis, zu begnadigen [2]). Denn niemand anders als Gott ist das Licht, das den Menschen zum rein geistigen Schauen befähigt [3]).

Die Gründe, die den hl. Augustinus bewegen, den Engeln die Fähigkeit zuzuschreiben, die Menschen in die visio spiritalis zu versetzen, sind folgende: In der Heiligen Schrift ist von einer geistigen Mitteilung der Engel an Menschen zu lesen. Vor allem fällt dem hl. Augustinus Zach. 1, 9 auf: „Und es sagte mir der Engel, der in mir sprach." Er zieht aus den Worten „in mir" den Schluß, daß der Prophet den Engel nicht mit leiblichen Augen schaute und mit leiblichen Ohren hörte, sondern daß es ein geistiges Sehen und Hören war. Auch beruft er sich auf Matth. 1, 20: „Siehe da erschien jenem der Engel des Herrn im Schlafe und sprach." Die Bemerkung „im Schlafe" sagt ihm, daß Joseph den Engel sah und sprechen hörte, wie man jemand im Traume zu sehen und sprechen zu hören meint [4]). Die Wahrnehmungen im Traume aber gehen ebenfalls von der Vorstellungskraft aus [5]).

Auch die damals in Blüte stehende Philosophie des Neuplatonismus ist auf die Auschauung des hl. Augustinus nicht ohne Einfluß gewesen. Daß die Neuplatoniker dieselbe Auffassung vertraten, ersehen wir aus einem Bericht des hl. Au-

[1]) Vgl. S. 43 Anm. 2.

[2]) In Ps. 118 Sermo 18 n. 4: potest quidem aliquid agere Angelus in mente hominis, ut capiat lucem Dei, et per hanc intelligat: sed ita dicitur intellectum dare homini, et quasi, ut ita dicam, intellectuare hominem, quemadmodum quisquam dicitur lucem dare domui, vel illuminare domum, cui fenestram facit. Cf. De divers. quaest. 83, qu. 53 n. 2. De Gen. ad. lit. XII 31.

[3]) De Gen. ad lit. XII 31: ipsum lumen, quo illustratur anima, ut omnia vel in se vel in illo veraciter intellecta conspiciat . . . iam ipse Deus est . . .,

[4]) Vgl. S. 14 Anm. 2.

[5]) De Gen. ad lit. XII 4 n. 10.

gustinus, in dem er uns mit der Ansicht des Neuplatonikers Porphyrius über die Theurgie bekannt macht [1]). Überhaupt hat Augustinus die Lehre von den Visionen ihren Grundzügen nach dem Neuplatonismus entnommen [2]).

Drittens waren dem hl. Augustinus wunderbare Vorkommnisse bekannt, für die unter der Annahme, daß die Engel den Menschen Gedanken eingeben können, eine Erklärung gefunden war. Einen solchen besonders merkwürdigen Fall wollen wir hier mitteilen, zumal da er typisch dafür ist, mit welcher Sorgfalt der kritische Sinn des Bischofs von Hippo die Tatsachenfrage bei wunderbaren Ereignissen prüfte. In einem Orte bei Hippo wohnten zwei Männer namens Curma. Der eine war ein armer Bauer, der andere ein Schmied. Einst wurde der Bauer Curma krank. Er lag da wie tot. Nur ein ganz schwacher Atem bewahrte ihn vor dem Lose, lebendig begraben zu werden. Nach mehreren Tagen erwachte er aus seinem Zustande. Sofort forderte er seine Umgebung auf, zu dem andern Curma, dem Schmied, zu gehen und zu sehen, was er mache. Man ging hin und war nicht wenig erstaunt zu hören, daß der Schmied soeben gestorben war. Es wurde festgestellt, daß dieser Curma in dem Augenblicke gestorben war, in welchem der Bauer sein Bewußtsein wiedererlangt hatte. Der Bauer erzählte nun ausführlich, was er in dem Zustande des Scheintodes erlebt hatte. Er sei ins Totenreich geführt worden. Dort sei er getauft worden; darauf habe man ihn an den Ort der Seligen gebracht. Diese hätten ihm beim Abschiede gesagt, wenn er zu ihnen kommen wolle, solle er sich von Augustinus taufen lassen. Auf seine Bemerkung, er sei soeben getauft worden, habe man ihm geantwortet, dies sei nur eine Vision gewesen. Er solle sich in Wirklichkeit taufen lassen. Als man ihn zu den Lebenden habe zurückführen wollen, habe er noch gehört, nicht er, der Bauer, sondern der Schmied Curma sei dazu bestimmt gewesen, ins Totenreich geführt zu werden. Am darauffolgenden Osterfeste ließ sich der Bauer, wie ihm in der Vision geraten worden war, von Augustinus taufen, aber von seiner sonderbaren Krankheit und Vision erzählte er nichts. Erst nach ungefähr zwei Jahren erfuhr Augustinus den Sachverhalt, als man sich bei Tisch über derartige Dinge unterhielt. Augustinus berichtet selbst, er habe nicht eher geruht, bis jener Curma und einige achtbare Männer seines Heimatsortes zu ihm gebracht worden seien. Hier mußte der Bauer den Tatbestand mit allen Einzelheiten erzählen, worauf seine Begleiter bezeugten, er

[1]) De civ. Dei X 27. [2]) De civ. Dei X 32.

habe gleich nach der Vision den Hergang des Ereignisses genau in derselben Weise erzählt [1]).

Augustinus begnügte sich nicht mit der Feststellung, daß Engel tatsächlich imstande sind, die Menschen in den Zustand der Vision zu versetzen, sein philosophischer Geist drängte vor allem auf die Beantwortung der Frage, wie die Engel es fertig bringen, einem Menschen bestimmte Vorstellungen und damit bestimmte Gedanken einzugeben. Er war sich der Schwierigkeit des Problems wohl bewußt. Mit der Vorsicht, die ihn als wahren Gelehrten charakterisiert, bemerkt er, er würde lieber eine Erklärung der Visionen entgegennehmen als geben. Seine Ausführungen wolle er nur als Vermutungen aufgefaßt wissen. Er gibt diese Erklärung ab, einerseits aus vornehmer Bescheidenheit, um nicht, wie er sagt, beim Manne aus dem Volke die Meinung zu erwecken, als trage er sichere Resultate der Wissenschaft vor, andrerseits aber auch aus Vorsicht gegenüber den Gelehrten, von denen er nicht wegen Mangel an Selbstbescheidung im Urteil verlacht werden wolle [2]).

Die Frage, wie Engel einem Menschen bestimmte Gedanken einzugeben vermögen, sucht Augustinus zum ersten Male in einem Briefe aus dem Jahre 389 zu beantworten. Seine Theorie, die auf dem Grundsatze beruht, daß Leib und Seele in Wechselwirkung stehen, lautet folgendermaßen: Jeder Vorgang, der sich in unserer Seele vollzieht, spiegelt sich im Leibe wider. Hat der geistige Vorgang eine gewisse Stärke erreicht, so kann selbst der Mensch mit seinen schwachen Sinnen die Einwirkung der Seele auf den Leib wahrnehmen. So sehen wir es einem Menschen sofort an, ob seine Seele von Freude, Trauer oder Zorn erfüllt ist. Die schwachen Spuren, die die Gedanken dem Leibe eindrücken, können zwar nicht wir, wohl aber die Engel mit ihren scharfen Sinnen erkennen. Nun beeinflußt aber nicht nur die Seele den Leib, sondern auch umgekehrt der Leib die Seele. Eine Bestätigung dieser Tatsache haben wir in dem Wechselverhältnisse zwischen Zorn und Galle. Durch

[1]) De cura ger. pro mort. c. 12: . . . deinde institi ac feci, ut haec mihi praesens ipse narraret adtestantibus honestis civibus suis et de mirabili eius aegritudine, ut iacuerit paene mortuus per dies plurimos, et de illo alio Curma fabro ferrario, quod commemoravi superius, et de his omnibus; quae cum mihi diceret, iam et se tunc ab illo audisse recolebant atque firmabant.

[2]) De Gen. ad lit. XII 18 n. 39: Istarum visionum . . . causas . . . vestigare si quis potest, certoque comprehendere, eum magis audire vellem, quam de me expectari ut ipse disserem. Quid tamen putem, ita ut nec docti me tamquam confirmantem derideant, nec indocti tamquam docentem accipiant, sed utrique disceptantem et quaerentem potius quam scientem, non occultabo,

Zornausbrüche wird die Galle vermehrt, und umgekehrt schafft die Vermehrung der Galle eine gesteigerte Neigung zum Zorne. Die Spuren der Gedanken im Leibe bilden sich nach und nach zum Habitus aus. Wirkt nun ein Engel auf eine solche Spur ein, so wird in der Seele der korrespondierende Gedanke wachgerufen. Auf diese Weise vermögen die Engel einem Menschen jeden beliebigen Gedanken einzuflößen. Daß die Engel, die mit ihrem Äther- oder Luftleibe den Menschenleib durchdringen können, die Fähigkeit haben, auf die Gedankenspuren im Leibe einzuwirken, wird man nicht bezweifeln, wenn man bedenkt, was für erstaunliche Leistungen schon die Menschen beim Spielen von Musikinstrumenten oder beim Seiltanzen zustande bringen. Und da wir nicht bemerken, daß die Vermehrung der Galle an der wachsenden Neigung zum Zorne schuld ist, so können wir uns auch nicht sonderlich darüber wundern, daß wir nicht spüren, wenn Gedanken durch Einwirkung der Engel auf unsern Leib hervorgerufen werden [1]).

Daß sich durch diese geistreiche Theorie, mag sie auch bezüglich der Wechselwirkung zwischen Zorn und Galle unzutreffend sein, Visionen erklären lassen, ist zuzugeben. Aber wir fragen uns, ob nicht die Engel unsern Geist auch unmittelbar in Vision versetzen können. Augustinus hat, als er im Jahre 415 das Problem von neuem in Angriff nahm, seine frühere Ansicht selbst korrigiert. Hier erklärt er ausdrücklich, daß eine Vorstellung, die in unserm Geiste auftaucht, vom Leibe oder von der Seele ausgehen kann [2]). Einen Beweis für die

[1]) August. Epist. 9 n. 3: Arbitror enim omnem motum animi aliquid facere in corpore; id autem usque ad nostros exire sensus tam hebetes . . ., cum sunt maiores animi motus, velut cum irascimur aut tristes aut gaudentes sumus. ex quo licet conicere, cum etiam cogitamus aliquid neque id nobis in nostro corpore apparet, apparere tamen posse aeriis aetheriisve animantibus, quorum est sensus acerrimus et in cuius comparatione noster ne sensus quidem putandus est. igitur ea, quae, ut ita dicam, vestigia sui motus animus figit in corpore, possunt et manere et quendam quasi habitum facere; quae latenter cum agitata fuerint et contrectata, secundum agitantis et contrectantis voluntatem ingerunt nobis cogitationes et somnia atque id fit mira facilitate. si enim nostrorum corporum terrenorum et tardissimorum excitationes agendis organis musicis seu in funiambulo . . . ad quaedam incredibilia pervenisse manifestum est, nequaquam est absurdum eos, qui aerio vel aetherio corpore aliquid in corporibus agunt, quae naturali ordine penetrant, longe maiore uti facilitate ad movendum, quicquid volunt, non sentientibus nobis et tamen inde aliquid perpetientibus. neque enim etiam, quomodo fellis abundantia nos ad iram crebriorem cogat, sentimus. et tamen cogit, cum haec ipsa . . . abundantia facta sit irascentibus nobis.

[2]) De Gen. ad lit. XII 19: ipsi animae ut in ea visa pergat quae . . . ei . . . nuntiantur . . . per incorporalem substantiam, . . . aliquando a corpore accidit, aliquando a spiritu . . .

Wahrheit seiner Behauptung liefern ihm die Träume. Daß ein Traum von der Seele ausgehen kann, beweist ihm die Tatsache, daß gewinnsüchtige Leute oft von ihren Geschäften träumen. Daß der Ausgangspunkt aber auch im Leibe liegen kann, schließt er daraus, daß die, welche hungrig oder durstig schlafen gehen, oft vom Essen und Trinken träumen [1]).

Hiermit ist aber noch nicht erklärt, wie Engel den Menschen ganz bestimmte Vorstellungen und damit auch ganz bestimmte Gedanken eingeben können. Zu dieser Frage hat sich Augustinus verschiedentlich, aber stets nur mit der größten Zurückhaltung geäußert. Er stellt Möglichkeiten auf, ohne zu sagen, welcher er den Vorzug gibt. Es sind folgende: Vielleicht waren die Vorstellungen, die jemand in der Vision schaut, schon früher in der Seele des Schauenden. Er war sich nur derselben wie so vieler anderer Vorstellungen, die in unserm Gedächtnis schlummern, nicht bewußt. Vielleicht sind es Hindernisse in unserm Leibe, durch die den Vorstellungen der Weg ins Bewußtsein versperrt wird. In diesem Falle könnte ein Geist durch Beseitigung der betreffenden Hindernisse den gewünschten Vorstellungen den Weg ins Bewußtsein ebnen. Eine zweite Möglichkeit wäre die, daß der Engel, der einen Menschen in Vision versetzen will, die Vorstellungen erst in dem Geiste des Visionärs erzeugt. Drittens wäre es denkbar, daß die Vorstellungen sich überhaupt nicht im Geiste des Visionärs, sondern im Engel befinden, und daß der Visionär nur meint, es seien seine eigenen. Vielleicht auch kommen die Visionen bald auf diese, bald auf jene Weise zustande [2]).

Die Frage, ob die Menschen es stets merken, wenn ihnen von Engeln Gedanken eingeflüstert werden, verneint Augustinus. Er weist auf Kaiphas hin, der, ohne es zu wissen, eine Prophezeiung aussprach. Auch der Fall sei schon vorgekommen, daß jemand im Scherz eine Prophezeiung ausgesprochen habe,

[1]) De Gen. ad lit. XII 30: Sunt . . . visa . . ., quae sive ex ipso spiritu nostro multipliciter exsistunt, sive ex corpore spiritui quodammodo suggeruntur, sicut fuerimus affecti vel carne vel animo . . . homines . . . hoc saepe somniant, quo indigent: nam et negotia sua gerunt ex animi cupiditate, et epulis poculisque inhiantes insistunt, si forte esurientes sitientesque dormierunt.

[2]) De Gen. ad lit. XII 13 n. 27: Utrum in corpore fit aliquid, ut inde quasi relaxetur et emicet eius intentio, quo in id veniat, ubi in seipsa videat significantes similitudines, quae ibi iam erant, nec videbantur, sicut multa habemus et in memoria, quae non semper intuemur? An fiunt illic, quae ante non fuerant, vel in aliquo spiritu sunt, quo illa erumpens et emergens ibi eas videat? . . . An aliquando in seipsa videt ista, aliquando per alterius spiritus commixtionem? Quidquid horum est, temere affirmari non oportet. Cf. ibid. XII 22 n. 48; XII 30.

die in wunderbarer Weise in Erfüllung gegangen sei [1]). Zwei Fälle der letztgenannten Art weiß er uns selbst zu berichten [2]).

Schließlich tritt Augustinus noch der Frage näher, ob und wie festgestellt werden kann, ob eine Vision von einem guten oder von einem bösen Engel herrührt. In folgenden zwei Fällen hat, wie er lehrt, die Vision offensichtlich einen bösen Geist zum Urheber: Erstens wenn der Geist dem Menschen Dinge eingibt, die gegen den Glauben oder gegen die Sittlichkeit verstoßen. In den andern Fällen ist nach seiner Auffasung eine Unterscheidung schwierig oder auch unmöglich. Schwierig sei sie, so oft der böse Geist den Menschen nicht in Raserei versetzt, unmöglich, wenn er dem Menschen zunächst Wahres und Nützliches mitteilt, um ihn später um so leichter verführen zu können, oder, um in der Sprache der Heiligen Schrift zu reden, wenn er in der Gestalt eines Lichtengels erscheint [3]). In den Fällen der letztgenannten Art könne der Mensch nur mit Hilfe der Gabe, die Paulus „die Unterscheidung der Geister" nennt, erkennen, daß die Vision von einem schlechten Engel ausgeht [4]).

Wir konnten hier nur einen knappen Auszug aus dem weitschichtigen Material vorlegen, das in den augustinischen Schriften über die von Engeln hervorgerufenen Visionen zu finden ist. Aber schon dieser Auszug zeigt, wie Augustins genialer Geist die einschlägigen Probleme scharf erfaßte und in meisterhafter Weise löste oder doch der Lösung nahe brachte. Die Arbeit, die er geleistet hat, war nur möglich mit Hilfe einer geradezu frappanten Kenntnis der Psychologie, wie sie uns namentlich im zwölften Buche des Werkes „De Genesi ad litteram" entgegentritt. Seine Ausführungen sind nur in unbedeutenden Punkten von den Theologen und Philosophen der Folgezeit überholt worden.

[1]) De Gen. ad lit. XII 22 n. 45: Vigilantibus etiam neque ullo morbo afflictis nec furore exagitatis, occulto quodam instinctu ingestas esse cogitationes, non solum aliud agentes, sicut Caiphas pontifex prophetavit, cum eius intentio non haberet voluntatem prophetandi, verum etiam id suscipientes, ut divinandi modo aliquid dicerent novimus.

[2]) De Gen. ad lit. XII 22 n. 46 u. 47. [3]) Cf. 2. Kor. 11, 14.

[4]) De Gen. ad lit. XII 13. 14: Discretio sane difficillima est, cum spiritus malignus quasi tranquillus agit, ac sine aliqua vexatione corporis assumpto humano spiritu dicit quod potest; quando etiam vera dicit, et utilia praedicat, transfigurans se, sicut scriptum est, velut Angelum lucis, ad hoc ut cum illi in manifestis bonis creditum fuerit, seducat ad sua. Hunc discerni non arbitror, nisi dono illo, de quo ait Apostolus, cum de diversis Dei muneribus loqueretur, Alii diiudicatio spirituum. Non enim magnum est, tunc eum dignoscere, cum ad aliqua pervenerit vel perduxerit, quae sunt contra bonos mores vel regulam fidei.

Die Macht der Geschöpfe ist nach der Lehre des hl. Augustinus in zweifacher Weise beschränkt. Eine erste Schranke ist ihrer Macht gezogen durch die Eigenart ihrer Naturanlage. Ein Mensch z. B. ist von Natur aus wohl zum Gehen befähigt, aber nicht zum Fliegen. Eine zweite Schranke wird der Macht der Geschöpfe von außen gesetzt durch andere Mächte. So kann ein Mensch am Gehen gewaltsam gehindert werden, obwohl doch das Gehen, wie wir hörten, seinen natürlichen Fähigkeiten entspricht. Dieselbe doppelte Grenze ist auch der Macht der Engel gezogen [1]). Was sie nach Maßgabe ihrer natürlichen Fähigkeiten zu leisten oder nicht zu leisten imstande sind, haben wir im Verlaufe dieses Kapitels von Augustinus gehört. Es ist demnach nur noch die Frage zu erörtern, welche äußeren Mächte die Engel in ihrer Tätigkeit zu hindern vermögen.

Über den guten Engeln steht nur einer, Gott. Sie können also nur von ihm am Gebrauche ihrer natürlichen Fähigkeiten gehindert werden. Die bösen Engel dagegen unterstehen außer Gott auch noch den guten Engeln. Sie können demnach auch von diesen in ihrer Tätigkeit gehindert werden [2]).

Die Wahrheit, daß die guten Engel Gott gehorchen müssen und als Diener und Freunde Gottes freudig und gern Gehorsam leisten, war zur Zeit des hl. Augustinus unbeanstandet. Dagegen machte der Manichäismus, der das Böse als selbständige Macht verherrlichte, den Nachweis notwendig, daß die bösen Geister unbedingt dem Willen Gottes unterworfen sind.

Viele Stellen der Heiligen Schrift hat Augustinus herangezogen, um zu beweisen, daß die bösen Geister unter der Herrschaft Gottes stehen. Wir müssen uns darauf beschränken, einige Proben zu geben. Die Magier Pharaos standen mit Dämonen im Bunde. Mit ihrer Hilfe brachten sie wie Moses Schlangen und Frösche hervor. Wenn sie Schlangen und Frösche machen konnten, lag es gewiß auch in ihrer Macht, Fliegen zu produzieren. Und doch konnten sie dies nicht. Der Grund liegt auf der Hand. Sie durften es nicht. Die Magier selbst gestanden es ein mit den Worten, mit denen sie ihre Tätigkeit einstellten (Exod. 8, 19): „Das ist der Finger

[1]) De Trin. Dei III 9 n. 18: Novimus enim hominem posse ambulare, et neque hoc posse si non permittatur, volare autem non posse etiamsi permittatur. Sic et illi angeli quaedam possunt facere, si permittantur ab angelis potentioribus ex imperio Dei: quaedam vero non possunt, nec si ab eis permittantur; quia ille non permittit, a quo illis est talis naturae modus, qui etiam per angelos suos et illa plerumque non permittit, quae concessit, ut possint.

[2]) Vgl. Anm. 1.

Gottes“ [1]). Daß die Dämonen auch nicht das Geringste ohne die Erlaubnis Gottes tun dürfen, zeigt Augustinus an ihrem Verhalten bei der Heilung des Besessenen im Lande der Gerasener. Die Dämonen, die ausgetrieben worden waren, durften nicht einmal auf eigene Faust in die Schweine fahren. Sie mußten erst den Heiland um Erlaubnis bitten [2]).

Augustinus begnügt sich nicht, den Dämonen die Selbständigkeit abzusprechen, sondern betont, daß sie trotz ihrer Bosheit stets und überall den weisen Absichten Gottes dienen. Sie haben nach seiner Meinung im Weltplane Gottes vor allem folgende ganz bestimmte Aufgaben zu erfüllen.

Erstens bedient sich ihrer Gott zur Bestrafung böser Menschen [3]). Sie sind gleichsam seine Henkersknechte. Strafen an bösen Menschen zu vollziehen ist nämlich ein Werk, das ihrer Bosheit angemessen ist. Denn Gott teilt jedem Geschöpfe die Aufgabe zu, die es verdient. Er macht es ähnlich wie die Menschen, deren Handlungsweise nur ein Abbild der göttlichen ist. Hat ein Richter jemand zum Tode verurteilt, so wird er nicht selbst die Hinrichtung vollstrecken, er wird sie auch nicht einem Unterbeamten übertragen, sondern er überläßt sie dem Henker, dem es bei seiner Grausamkeit nicht darauf ankäme, selbst einen Unschuldigen zu töten. Daß Gott ähnlich verfährt, zeigt die Geschichte des Königs Achab. Dieser Bösewicht hatte es verdient getäuscht zu werden. Aber nicht Gott selbst, die ewige Wahrheit, durfte ihn täuschen. Auch nicht für einen heiligen Engel oder einen wahrheitsliebenden Menschen hätte sich diese Aufgabe geziemt. Gott betraute daher den Lügengeist damit, dem es eine Freude war, seinen Auftrag auszuführen [4]).

[1]) De Trin. Dei III 9 n. 18: Neque enim occurrit alia ratio, cur non potuerint facere minutissimas muscas, qui ranas serpentesque fecerunt, nisi quia maior aderat dominatio prohibentis Dei per Spiritum sanctum, quod etiam ipsi magi confessi sunt, dicentes, Digitus Dei est hoc.

[2]) Contra advers. Leg. et Proph. II 12 n. 38: satanas . . . nocere cuiquam [scil. non potest], nisi ab omnipotente acceperit potestatem. Nam quid aliud . . . declaratum est, ubi spiritus immundi nec in porcos irent, nisi hoc illis benignus ipse Salvator petentibus . . . concederet.

[3]) De divers. quaest. ad Simplic. II qu. 1 n. 4: Utitur . . . Deus ministris etiam spiritibus malis ad vindictam malorum . . . Cf. De Trin. Dei III 8 n. 13.

[4]) De divers. quaest. 83 qu. 53 n. 2: Legimus . . . deceptum regem . . . [scil. non] per eum angelum, quem deceptionis officium suscipere non deceret; sed per angelum erroris, qui sibi ultro tales partes imponi cum laetitia postulavit . . . Ex hac igitur ineffabili atque sublimi rerum administratione . . . quasi transcripta est naturalis lex in animam rationalem . . . Hinc est quod iudex damnatum percutere indignum sua persona et nefarium iudicat: eius tamen iussu hoc facit carnifex, qui pro sua cupiditate sic ordinatus est in officio, ut percutiat . . . damnatum, qui posset etiam innocentem sua crudelitate percutere.

In manchen Fällen allerdings ist, wie Augustinus hinzufügt, die Bestrafung böser Menschen auch heiligen Engeln übertragen worden. Würde man z. B. sagen, Sodom sei von bösen Engeln zerstört worden, so würde man damit die ungereimte Behauptung aufstellen, Abraham und Lot hätten böse Engel bewirtet. Nach welchen Regeln Gott bald durch gute, bald durch böse Engel Strafen vollstrecken lasse, gesteht er nicht zu wissen [1]).

Zweitens haben die bösen Geister die Aufgabe, die Menschen im Guten zu fördern [2]). Vor allem zwingen sie die Menschen, sich in der Geduld zu üben und Beweise ihrer Geduld an den Tag zu legen. Das leuchtendste Beispiel hierfür ist Job, dem der Teufel die Habe, die Kinder und die Gesundheit raubte [3]). Schauen wir ferner auf die Märtyrer. Sie verdanken der Macht der Dämonen ihre Ruhmeskrone. Durch sie wurden sie gezwungen, bis aufs Blut zu kämpfen [4]).

Augustinus ermahnt deshalb oft die Gläubigen, in den Taten der Dämonen nicht nur Bosheit, sondern auch Werke der göttlichen Vorsehung zu sehen. Er wünscht, daß wir die Dämonen mit den Augen des frommen Job betrachten, der wohl wußte, daß auch der höllische Feind nichts weiter als ein Werkzeug Gottes ist. Denn nachdem ihn der Teufel auf das schwerste geschädigt hatte, sagte er nicht: „Der Herr hat es gegeben, der Teufel hat es genommen", sondern: „Der Herr hat es gegeben, der Herr hat es genommen" [5]).

[1]) In Ps. 77 n. 29: si . . . per malos angelos illa [scil. plagas Aegyptiorum] Deum fecisse putaverimus, . . . tamquam nemini Deus poenas irriget per Angelos bonos, sed per illos velut militiae caelestis carnifices; consequens erit, ut etiam Sodomam per malos angelos eversam esse credamus, et malos angelos Abraham et Lot hospitio suscepisse videantur: quod absit ut contra Scripturas apertissimas sentiamus. Claret igitur ista hominibus fieri per bonos et malos angelos posse. Quid, aut quando fieri oporteat, me latet . . .

[2]) De divers. quaest. 83 qu. 53 n. 2: ad exercitationem purgationemque eorum qui secundum Deum renascuntur . . . Cf. De Trin. III 8 n. 13.

[3]) De Trin. III 7: ad exercendam, probandam, manifestandamque iustorum patientiam. Neque enim parva visibilium miraculorum potentia, Job cuncta quae habebat amisit, et filios, et ipsam corporis sanitatem.

[4]) De civ. Dei X 21: potestas permissa daemonibus, . . . non solum perniciosa non est, sed etiam utilis invenitur ecclesiae, ut martyrum numerus inpleatur: quos civitas Dei tanto clariores et honoratiores cives habet, quanto fortius adversus inpietatis peccatum et usque ad sanguinem certant.

[5]) In Ps. 77 n. 28: pie peritus [scil. Job] non ait, Dominus dedit, diabolus abstulit: sed Dominus dedit, Dominus abstulit: optime sciens diabolum etiam quod facere de istis elementis poterat, non tamen servo Dei, nisi eius Domino volente ac permittente fuisse facturum.

Lebenslauf.

Am 1. April 1881 bin ich, Karl Wilhelm Anton Pelz, als Sohn des Landwirts August Pelz und seiner Ehefrau Louise geb. Seidel, in Paulwitz Kr. Frankenstein i. Schl. geboren. Von Ostern 1895 besuchte ich das Progymnasium zu Frankenstein, von Ostern 1899 das St. Matthias-Gymnasium zu Breslau, das ich Ostern 1902 mit dem Zeugnis der Reife verließ, um katholische Theologie zu studieren. Ins Fürstbischöfliche theologische Konvikt aufgenommen, studierte ich an der Universität Breslau sieben Semester katholische Theologie und besuchte die Vorlesungen folgender Herren Professoren:

Koenig, Krawutzcky †, Laemmer, Nikel, Nürnberger †, Pohle, Rohr, Schaefer, Sdralek, von Tessen-Węsierski aus der katholisch-theologischen Fakultät und

Baumgartner und Ebbinghaus aus der philosophischen Fakultät.

Allen meinen verehrten akademischen Lehrern fühle ich mich zu großem Dank verpflichtet, besonders aber dem Hochwürdigen Herrn Professor Dr. Pohle, der meine wissenschaftliche Arbeit stets mit tätigem Interesse begleitet hat.

Am 23. Juni 1906 wurde ich zum Priester geweiht und war als Kaplan in Zobten am Berge und in Stettin tätig, bis ich im Herbst 1909 die Anstellung als Kuratus in Züllchow erhielt.